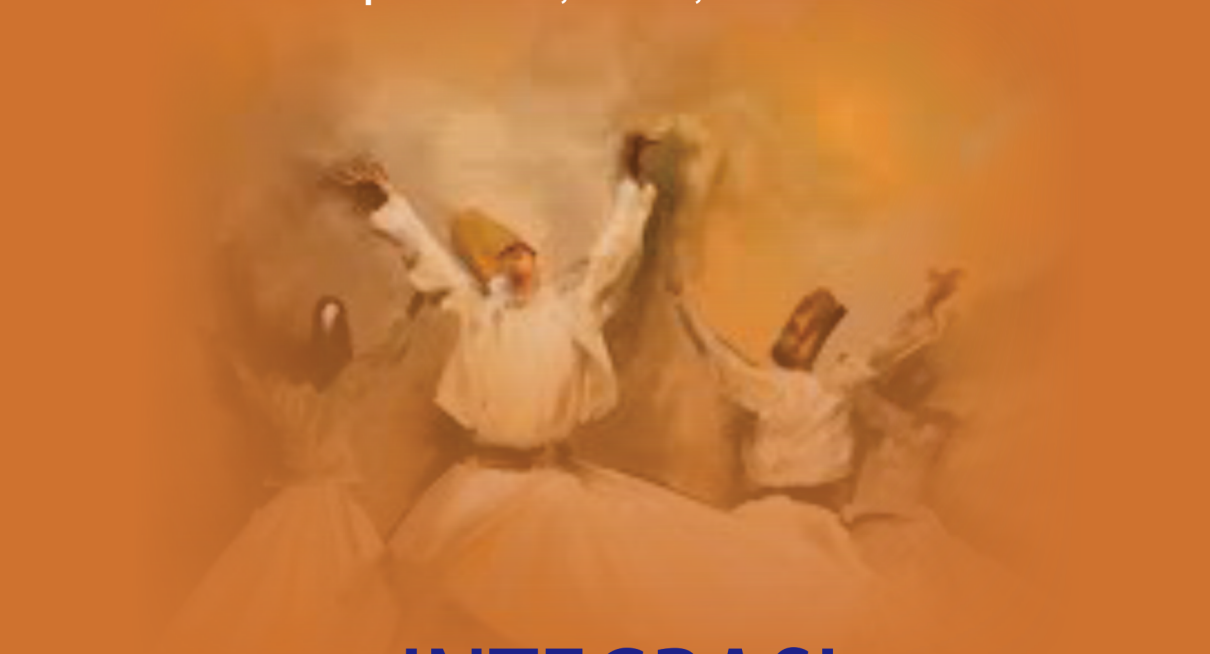
Dr. Maksudin, M.Ag
Cecep Jaenudin, S.Pd.I., M.Pd



INTEGRASI TASAWUF AL-QUSYAIRI DALAM NAHWU AL-QULUB

Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJOGO
YOGYAKARTA – INDONESIA

INTEGRASI TASAWUF AL-QUSYAIRI DALAM NAHWU AL-QULUB

Dr. Maksudin, M.Ag
Cecep Jaenudin, S.Pd.I., M.Pd.

Pascasarjana Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FTIK)
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga
Yogyakarta

INTEGRASI TASAWUF AL-QUSYAIRI
DALAM NAHWU AL-QULUB

Penulis:
Dr. Maksudin, M.Ag
Cecep Jaenudin, S.Pd.I., M.Pd.

Cetakan, Juli 2019
16x23 cm. vii + 220 hlm.

Penerbit:
Pascasarjana Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FTIK)
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281

ISBN: 978-602-53025-2-7

All Rights reserved. Hak cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang memperbanyak sebagai atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR PENULIS

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام علي أشرف الانبياء والمرسلين
سيدنا محمد وعلي أله وصحبه أجمعين اما بعد :

Dengan mengucap *al-Hamdulillahi Rabbi al-'Alamiin,* kami panjatkan kehadirat Allah SWT, yang telah melimpahkan segala kurnia, rahmat, taufiq, hidayah, dan inayah-Nya kepada kami sehingga kami dapat menyelesaikan buku sederhana ini dan dapat menerbitkan serta mempublikasikannya dengan lancar tanpa suatu halangan yang berarti. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, para keluarga dan para shahabat Nabi serta kepada semua umatnya, Amin x 3.

Buku sederhana ini semula hasil penelitian tesis dengan judul Perspektif Sufistik dalam Pembelajaran Nahwu (Studi Pemikiran Al-Qusyairi dalam Kitab *Nahwu Al-Qulub*). Dengan beberapa masukan saran dan pertimbangan para mahasiswa, pemerhati pendidikan Bahasa Arab, hasil kajian ini dipandang perlu untuk disusun menjadi sebuah buku sehingga dapat dimanfaatkan lebih luas dikalangan para akademisi, dan masyarakat pada umumnya. Buku yang ada dihadapan para pembaca yang budiman kami beri judul: Integrasi Tasawuf Al-Qusyairi dalam Nahwu Al-Qulub. Dengan harapan semoga buku sederhana ini memberikan manfaat, barokah, dan menjadi amal jariyah penulis, Amin.

Kepada semua pihak yang sejak awal penelitian telah membantu kami baik secara langsung maupun tidak langsung hingga penyusunan dan penerbitan buku ini, kami penulis sampaikan terima kasih yang sebanyak-banyaknya, utamanya kepada Yth. Pimpinan Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK), Kaprodi

dan Sekprodi S2 PBA, para Dosen Program Magister S2, dan kepada Dosen Pembimbing Tesis, yang telah membantu untuk melakukan bimbingan sehingga Tesis diujikan dan diterima dalam sidang munaqasyah, serta kepada penerbit yang bersedia menerbitkan buku ini. Besar harapan penulis semoga buku ini sesuai dengan tujuan, di antaranya untuk memberikan pengertian, pemahaman dan masukan yang berharga tentang Integrasi Pendidikan Tasawuf dengan Pembelajaran Qawaid (Nahwu al-Qulub) Al-Qusyairi.

Buku ini terdiri atas 9 bab. *Pertama*, pengertian integrasi tasawuf, pengertian tasawuf, dan pendidikan karakter. *Kedua,* konsep integrasi tasawuf dan bahasa arab. *Ketiga*, konsep nahwu al-qulub, pembelajaran nahwu, bahasa dan pendidikan, dan kandungan nahwu dan tasawuf. *Keempat,* Al-Qusyairi dan karyanya. *Kelima,* kebermaknaan tasawuf dalam nahwu al-qulub, *Keenam,* implementasi tasawuf dalam kehidupan. *Ketujuh,* implementasi nahwu al-qulub dalam kehidupan. *Kedelapan*, khazanah nahwu al-qulub dalam tasawuf. *Kesembilan*, integrasi tasawuf dan nahwu al-qulub dalam pendidikan karakter.

Penulis menyadari masih banyak kekurangan dan keterbatasan dalam pembahasan buku ini. Oleh karena itu, penulis sangat mengharapkan masukan, saran, dan kritik yang konstruktif dari para pembaca guna melengkapi dan menyempurnakan kajian ini. Atas masukan, saran dan kritik para pembaca diucapkan terima kasih. Akhirnya, hanya kepada Allah swt kita menyembah dan mohon pertolongan, serta hanya kepada-Nya kita berserah diri. *Wallahu al-Muwaffiq Ila Aqwamith Thariq*

Wallahu A'lam bish-Shawab.

Penulis,

Daftar Isi

Kata Pengantar Penulis ..... **iii**

Daftar Isi ..... **v**

BAB I PENDAHULUAN **1**

A. Pengertian Integrasi Tasawuf 1

B. Pengertian Tasawuf 12

C. Pendidikan Karakter 20

BAB II KONSEP INTEGRASI TASAWUF **26**

A. Tasawuf dalam Islam 26

B. Tasawuf dan Bahasa Arab 27

BAB III NAHWU AL-QULUB **33**

A. Konsep Nahwu Al-Qulub 33

B. Pembelajaran Nahwu 38

C. Bahasa dan Pendidikan 40

D. Kandungan Nahwu dan Tasawuf 43

BAB IV AL-QUSYAIRI DAN KARYANYA **70**

A. Di balik nama al-Qusyairi – an-Naisaburi – as-Syafi'i 70

B. Jalan Intelektual Seorang al-Qusyairi 73

C. Al-Qusyairi dalam Kemelut 78

D. Al-Qusyairi sebagai Sufi dan Ahli Bahasa ... 80

E. Karya dan Wafatnya al-Qusyairi 82

BAB V KEBERMAKNAAN TASAWUF DALAM NAHWU AL-QULUB 84
A. Relevansi Tasawuf dalam *Aqsam al-Kalam*.... 85
B. Relevansi Tasawuf dalam *al-Asma' wa Isytiqaquha'* 87
C. Relevansi Tasawuf dalam *Mawani' as-Sharf* . 90
D. Relevansi Tasawuf dalam *al-I'rab wa al-Bina'* 93
E. Relevansi Tasawuf dalam *al-Badl* 97

BAB VI IMPLEMENTASI TASAWUF DALAM KEHIDUPAN 100
A. Pengertian Tarekat 100
B. Sejarah Tarekat Sufi..... 102
C. Ajaran Khusus dan Umum Tarekat Sufi..... 105
D. Karakteristik Tarekat dan Tata Cara Bertarekat 106
E. Hubungan Syariat, Tarekat dan Tasawuf..... 108
F. Tarekat dan Tasawuf dalam Kehidupan Modern..... 120

BAB VII IMPLEMENTASI NAHWU AL-QULUB DALAM KEHIDUPAN 126
A. Objek Akhlak Tasawuf dan Karakter..... 126
B. Sumber Akhlak Tasawuf dan Karakter..... 128
C. Pendidikan Akhlak dan Karakter 139
D. Tujuan dan Landasan Pendidikan Akhlak - Karakter 147
E. Prinsip-prinsip Pendidikan Karakter 151
F. Pendekatan Pendidikan Karakter 153
G. Metode dan Teknik Pendidikan Karakter 157

BAB VIII KHAZANAH NAHWU AL-QULUB DALAM TASAWUF 162
A. Pembentukan Moralitas 162

B. Intelektual Diri Manusia 163
C. Moralitas Diri Manusia..... 164
D. Sosok Pribadi Intelek dan Bermoral 168
E. Beberapa Contoh Akhlak Dan Adab Nabi Muhammad SAW 176

BAB IX INTEGRASI TASAWUF DAN NAHWU AL-QULUB DALAM PENDIDIKAN KARAKTER 183
A. Klasifikasi Aspek-Aspek Tasawuf dalam Kitab *Nahwu al-Qulub*..... *183*
B. Implikasi Perspektif Sufistik dalam Pembelajaran Nahwu 196

Daftar Pustaka 203

BAB I

PENDAHULUAN

A. PENGERTIAN INTEGRASI TASAWUF

Yang dimaksudkan integratif adalah nondikotomik/tauhidik, holistik, terpadu, komprehensif, satu sistem, satu kesatuan. Wawasan epistemologi Islam pada hakikatnya bercorak tauhid, dan tauhid dalam konsep Islam tidak hanya berkaitan dengan konsep teologi saja, tetapi juga dengan konsep antropologi dan epistemologi. Epistemologi Islam sesungguhnya tidak mengenal prinsip dikotomi keilmuan, seperti yang sekarang banyak dilakukan di kalangan umat Islam Indonesia, yang membagi ilmu agama dan ilmu umum, atau syariah dan non syariah. Dalam konsep Islam, ilmu bisa diperoleh melalui dua jalan yaitu jalan *kasbi* atau *khusuli* dan jalan *ladunni* atau *khudhuri*. Basis konseptualisasi dari realitas adalah bersifat spiritual. Inilah sunnah rasul dalam berfikir. Sunnah rasul inilah yang seharusnya dikembangkan menjadi suatu kerangka metodologi dari filsafat Islam, sehingga filsafat Islam basisnya bukan dan tidak lagi pada pemikiran Yunani yang rasionalistik, tetapi dibangun di atas Landasan sunnah Rasulullah dalam berfikir yang bercorak rasional transendental.

Dalam buku Integrasi-Interkoneksi Keilmuan Biografi Intelektual M. Amin Abdullah menurutnya, awalnya hubungan antara dimensi normativitas dan historisitas seperti manusia itu sendiri. Keberadaan manusia itu terdiri dari dua sisi "normativitas" dan sisi "historisitas". Ini bisa diibaratkan dengan sebuah

koin (mata uang) dengan dua permukaan, hubungan antara kedua koin tidak bisa dipisahkan tetapi secara tegas dan jelas dapat dibedakan. Jadi kalimat *tidak dapat dipisahkan* inilah yang disebut "integrasi" dan kalimat *dapat dibedakan* inilah yang disebut dengan interkoneksi.

Paradigma keilmuan integratif-interkonektif dibangun sebagai respon atas persoalan masyarakat saat ini di mana era globalilasi banyak memunculkan kompleksitas persoalan kemanusiaan. Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, paradigmaa keilmuan integratif dan interkonektif ini merupakan tawaran yang digagas oleh Amin Abdullah dalam menyikapi dikotomi yang cukup tajam antara ilmu umum dan ilmu agama. Menurut M. Amin Abdullah, epistemology keilmuan di era sekarang problem yang selama ini terjadi di dunia Barat mapun Islam adalah dikotomi yang cukup tajam antara ilmu dan agama. Ilmu dan agama seolah mempunyai wilayah sendiri-sendiri dan terpisah satu dengan lainnya, baik dari objek formal material, sumber pengetahuan, metode penelitian, kriteria kebenaran, peran yang dimainkan ilmuan maupun status teori masing-masing, bahkan sampai pada institusi penyelenggaraannya.[1] Asumsi dasar yang dibangun pada paradigma ini adalah bahwa dalam memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi dan dijalani manusia, setiap bangunan keilmuan apapun baik ilmu agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri. Kerjasama, saling membutuhkan dan bertegur sapa antar berbagai disiplin ilmu justru akan dapat memecahkan persoalan yang dihadapi oleh manusia, karena tanpa saling bekerjasama antar berbagai disiplin ilmu akan menjadikan *narrowmindedness*. Hal ini dapat dicontohkan dengan integrasi-interkoneksi melalui metafora "*Spider Web*" secara singkat tawaran M. Amin Abdullah adalah *scientific worldview* yang merajut trilogi dimensi subjectif, objectif dan intersubjektif merajut *trilogy religion philosophy*, dan

[1] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 92-94.

science; merajut trilogi budaya pikir *hadarat an-nas, hadarat al-falsafah, dan hadarat 'ilm,* sedangkan nalar akademik yang dikembangkan adalah *semipermeable* (informatif, transformatif, korektif), *intersubjective testability* dan *creative imagination*.[2] Dalam kajian agama dan sains menggunakan *multi dimensional approaches*[3] Penjelasan dari ketiganya sebagai berikut:

1. *Semipermeable.*

Konsep ini berasal dari keilmuan biologi, di mana isu *survival for the fittest* adalah yang paling menonjol. Hubungan antara ilmu yang berbasis pada "kausalitas" (*causality*) dan agama yang berbasis pada "makna" (*meaning*) adalah bercorak *semipermeable,* yakni, antara keduanya saling menembus. Hubungan antara ilmu dan agama tidaklah dibatasi oleh tembok/dinding tebal yang tidak memungkinkan untuk berkomunikasi, tersekat atau terpisah sedemikian ketat dan rigidnya, melainkan saling menembus, saling merembes. Saling menembus secara sebagian, dan bukannya secara bebas dan total. Masih tampak garis batas demarkasi antar bidang disiplin ilmu, namun ilmuan antar berbagai disiplin tersebut saling membuka diri untuk berkomunikasi dan saling menerima masukan dari disiplin di luar bidangnya. Hubungan ini dapat bercorak *klarifikatif, komplementatif, afirmatif, korektif, verifikatif* maupun *transformatif*.[4]

Jika ditarik pada gagasan Sains yang ditawarkan Agus Purwanto, maka dalam melakukan analisis teks ayat-ayat kauniyah dan observasi fenomena alam, hendaknya dapat bersikap terbuka dengan teori-teori sains modern. Meminjam penemuan dan pemikiran dari Barat untuk memahami pesan-pesan transendental al-Qur'an itu diperbolehkan, karena meminjam bukan

[2] M. Amin Abdullah, *Islamic…,* hlm. 107.
[3] M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm 10.
[4] Holmes Rolston III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, Inc., 1987), hlm 10.

berarti harus menjadi, namun harus mewaspadai bias-bias filosofis dan paradigmatik yang melekat dalam penemuan dan pemikiran yang dipinjam tersebut. Karena itu, keterbukaan pada teori-teori sains modern itu bercorak *klarifikatif, komplementatif, afirmatif, korektif, verifikatif* maupun *transformatif*.

Dalam setiap pembahasan buku *Ayat-Ayat Semesta* dan *Nalar Ayat-Ayat Semesta*, misalnya ketika membahas bab kosmologi, astronomi, kuantum, estetika dan teknologi, Agus Purwanto juga nampak selalu meminjam teori-teori sains modern untuk dapat membantu menganalisis ayat-ayat kauniyah yang sedang dikajinya, contohnya, ketika mengkaji QS. al-Hadid (57): 25, tentang besi dan evolusi bintang, nampak bahwa Agus Purwanto juga meminjam pendekatan teori dari tabel periodik unsur kimia tentang besi yang merupakan salah satu unsur logam yang dikenal dengan istilah Ferrum, ditulis dengan simbol Fe.[5] Begitu juga, ketika membahas QS. an-Naml (27): 40, tentang ayat yang memberikan informasi terkait dengan kemungkinan dikembangkannya teleportasi kuantum. Dalam pembahasan ini Agus Purwanto juga menggunakan pendekatan yang telah dilakukan saintis modern sebelumnya, yang mengatakan bahwa fenomena yang membuat teleportasi kuantum menjadi mungkin adalah belitan kuantum (*quantum entanglement*) yang dikenal sebagai korelasi Einstein-Podolsky-Rosen (EPR). [6]

Dalam perspektif Agus Purwanto, epistemologi Sains adalah sains modern plus atau diperluas dengan wahyu. Karena itu, bersikap terbuka, saling menembus secara sebagian dan bukannya secara bebas dan total antara wahyu dengan sains modern, ataupun meminjam penemuan dan pemikiran dari khazanah keilmuan lainnya, maka dalam perspektif epistemologi Sains hal ini diperbolehkan. Namun dalam proses peminjamannya tidak harus mengamini seluruh penemuan dan pemikiran yang dipinjamnya tersebut, kadang harus melakukan kritik atas pemikiran yang

[5] Agus Purwanto, *Nalar Ayat-Ayat Semesta*, (Bandung: Mizan, 2012), hlm 228.
[6] Agus Purwanto, *Nalar Ayat*…, hlm 358.

dianggap tidak sesuai, kadang juga dapat menguatkan pemikiran yang dipinjamnya.

2. *Intersubjective testability* (Keterujian intersubjektif).[7]

Tidak ada yang menampik kenyataan bahwa subyek peneliti memberikan pertimbangan personal yang sangat besar dalam memilih, mengevaluasi, dan menafsirkan data, yang pada gilirannya praduga dan nilainya tersebut mempengaruhi secara lebih kuat konstruksi teoretisnya. Inilah pemicu utama mengapa terjadi perbedaan-perbedaan pemahaman, penafsiran, dan bahkan doktrin di antara banyak ilmuwan meskipun mereka sedang mengkaji tema dan obyek yang sama. Hal ini sepenuhnya terikat kuat pada pertimbangan-pertimbangan subyek peneliti, yang tentu tidak pernah bertolak dari ruang kosong. Ada faktor budaya, sosial, ekonomi, ideologi, politik, kepentingan, integritas, kapasitas, hingga sejarah dan bahkan agama yang intens terlibat di dalam diri personal tersebut.[8] Oleh karenanya harus mampu mencampakkan keterikatan pribadi yang bisa menutupi keterbukaan diri pada ide-ide baru dalam mencari kebenaran ilmu.

Begitu juga dalam agama, ketika menurut penglihatan para pengamat (*researchers; religious scholars*) agama bersifat objektif universal, namun ketika agama tersebut telah dimiliki suatu golongan masyarakat, diinterpretasikan, dipahami, dipraktikkan dan dijalankan oleh orang per orang, kelompok per kelompok dalam konteks budaya dan bahasa tertentu (*communityof believers*), maka secara pelan tapi pasti, apa yang dianggap objektif oleh para pengamat tadi akan berubah menjadi subjektif menurut tafsiran, pemahaman dan pengalaman para pengikut ajaran agama masing-masing. Oleh karenanya, penelitian dan pemahaman agama selalu bercorak *objective-cum-subjective* dan atau *subjective-cum-objective.*

[7] Istilah tersebut datang dari Ian G. Barbour dalam konteks pembahasan tentang cara kerja sains kealaman dan humanities. Lihat, Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966), hlm 182-185.

[8] John R. Hinnels, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London: Routledge, 2005), hlm 252.

Dalam agama ada unsur objektifitas, namun dalam waktu yang bersamaan selalu lekat di dalamnya unsur subjektifitas. Begitupun sebaliknya, agama pada hakekatnya adalah bercorak subjektif (*Fideistic subjectivism*), namun akan segera menjadi *absurd*, jika seseorang dan lebih-lebih jika sekelompok orang agamawan yang terhimpun dalam mazhab, sekte, denominasi dan organisasi, jatuh pada fanatisme buta dan menolak kolega lainnya yang menafsirkan, mempercayai kepercayaan dan agama yang berbeda.

Dari sini perlu di bangun "*intersubjektif*", yaitu posisi mental keilmuan (*scientific mentality*) yang dapat mendialogkan dengan cerdas antara dunia objektif dan subjektif dalam diri seorang ilmuan dalam menghadapi kompleksitas kehidupan, baik dalam dunia sains, agama, maupun budaya. *Intersubjektif* tidak hanya dalam wilayah agama, tetapi juga pada dunia keilmuan pada umumnya. Maka dalam *intersubjective testability* yang perlu dibangun adalah semua komunitas keilmuan ikut bersama-sama berpartisipasi menguji tingkat kebenaran penafsiran dan pemaknaan data yang diperoleh peneliti dan ilmuan lain dari lapangan. Hal ini karena, dengan kehidupan yang begitu sangat kompleks ini mustahil untuk dapat diselesaikan dan dipecahkan hanya dengan satu bidang disiplin ilmu. Kolaborasi antara berbagai disiplin ilmu sangat diperlukan untuk memecahkan berbagai macam kompleksitas kehidupan. Masukan dan kritik dari berbagai disiplin (*multidicipline*) dan lintas disiplin ilmu (*transdicipline*) menjadi sangat dinantikan untuk dapat memahami kompleksitas.[9]

Jika ditarik pada gagasan Sains yang ditawarkan Agus Purwanto, maka dalam melakukan analisis teks ayat-ayat kauniyah dan observasi fenomena alam, hendaknya saling menguji tingkat kebenaran penafsiran dan pemaknaan teori-teori yang dihasilkan dari paradigma wahyu dan teori-teori yang dihasilkan dari paradigma pemikiran sains modern. Bahkan tidak hanya

[9] M. Amin Abdullah, "Agama, Ilmu dan Budaya," hlm. 13-18.

seperti itu, namun hendaknya berbagai disiplin ilmu (*multidicipline*) dan lintas disiplin ilmu (*transdicipline*) juga dapat saling menguji tingkat kebenaran ilmu. Walaupun *natural science* memiliki kajian yang berbeda dengan *social science* (termasuk agama) dan humaniora, namun bukan berarti di antara berbagai macam bidang keilmuan tersebut dapat dipisahkan. Karenanya dibutuhkan kerjasama dan saling memberikan masukan dan kritikan untuk kebaikan bersama.

Kajian *natural science* ketika tidak bersentuhan dengan isu-isu dalam *social science* (termasuk agama) dan humaniora, maka akan menjadi ilmu yang kering, gersang dan bahkan dapat membahayakan. Contohnya adalah penemuan rumus $E=mc^2$ oleh Albert Einstein, yang sering dikaitkan dengan bom atom yang sangat dahsyat, telah menghancurkan kota Hiroshima dan Nagasaki di Jepang, hanya dalam waktu sekejap. Penghancuran kedua kota tersebut dapat terjadi, karena penemuan dalam bidang *natural science* tidak bersentuhan dan berdialog dengan kajian-kajian dalam *social science* dan humaniora.

Dalam melakukan analisis 800 ayat-ayat kauniyah sebagaimana tawaran Agus Purwanto, hendaknya juga dibutuhkan berbagai disiplin ilmu (*multidicipline*) dan lintas disiplin ilmu (*transdicipline*) untuk saling menguji kebenaran, saling memberikan kritik dan masukan, sehingga akan dihasilkan temuan-temuan ilmu pengetahuan yang tidak lagi bersifat subjektif tetapi objektif. Menghindarkan diri dari persentuhan dengan pengetahuan yang lain, akan menghasilkan pengetahuan yang bersifat subjektif. Karena itu, dibutuhkan *intersubjective testability,* yaitu semua komunitas keilmuan ikut bersama-sama berpartisipasi menguji tingkat kebenaran penafsiran dan pemaknaan data yang diperoleh peneliti dan ilmuan lain dari lapangan, sehingga akan dihasilkan sebuah ilmu pengetahuan yang tidak lagi subjektif, tetapi objektif dan akan dapat bermanfaat untuk seluruh umat manusia tanpa terkecuali.

3. *Creative imagination* (imajinasi kreatif).

Meskipun logika berpikir induktif dan deduktif,[10] telah dapat menggambarkan secara tepat bagian tertentu dari cara kerja ilmu pengetahuan, namun sayang dalam uraian tersebut umumnya meninggalkan peran imajinasi kreatif dari ilmuan itu sendiri dalam kerjanya, sehingga akhirnya tidak mampu menciptakan gagasan baru dan teori-teori baru ilmu pengetahuan.[11]

Teori baru seringkali muncul dari keberanian seorang ilmuan dan peneliti untuk mengkombinasikan berbagai ide-ide yang telah ada sebelumnya, namun ide-ide tersebut terisolasi dari yang satu dan lainnya. Menurut Koesler dan Ghiselin,[12] bahwa imajinasi kreatif baik dalam dunia ilmu pengetahuan maupun dalam dunia sastra seringkali dikaitkan dengan upaya untuk memperjumpakan dua konsep *framework* yang berbeda. Ia mensintesakan dua hal yang berbeda dan kemudian membentuk keutuhan baru, menyusun kembali unsur-unsur yang lama ke dalam adonan konfigurasi yang *fresh*, yang baru. Bahkan seringkali teori baru muncul dari sebuah upaya untuk menghubungkan dua hal yang sebenarnya tidak berhubungan sama sekali,

---

[10] Model pendekatan pengkajian al-Qur'an yang berhubungan dengan sains secara umum dibagi menjadi dua, yaitu pendekatan *induktif* dan *deduktif*. Proses *induksi* tinggal menghubungkan penemuan-penemuan sains dengan ayat-ayat al-Qur'an yang pantas untuk menjadi lambangnya. Pendekatan ini sering disebut *Bucaillisme,* setelah Maurice Bucaille, seorang ahli bedah Prancis menulis buku *"La Bible, le Coran et la Science" (Injil, Al Qur'an dan Ilmu Pengetahuan),* (Paris; 1980). Langkah ini kemudian disusul oleh ilmuan Muslim maupun bukan Muslim, diantaranya Syamsul Haq (1983) yang menghubungkan teori relatifitas, mekanika kuantum, dan teori ledakan besar *(the big bang theory)*, juga Mansoor Ikhuda (1983), yang menelusuri padanan ayat al-Qur'an untuk biosfer, siklus air, bahkan perkembangan geologi planet, juga Keith L. Moore dalam bukunya: *High Light of Human Embryology in the Qor'an and Hadits* (1982). Sedangkan pendekatan kedua adalah *deduksi,* yang secara harfiyah berarti mencuplik dari sejumlah keseluruhan kemudian mengembangkannya. Dalam metodologi penelitian, cara *deduksi* ini mengandung pengertian dari suatu teori yang bersifat umum, diversifikasi, kemudian dilakukan pada beberapa kasus khusus *(partikular).* Pada pendekatan *deduksi* terhadap al-Qur'an, dilakukan dengan penelitian dan penafsiran terhadap ayat al-Qur'an, kemudian dikembangkan secara ilmiah untuk memperoleh pemahaman berlakunya pada suatu disiplin ilmu tertentu *(juz'iyyat).* Lihat, "Pengantar Prof. Dr. Nasruddin Umar, M.A," dalam Andi Rosadisastra, *Metode Tafsir*, hlm. x.

[11] M. Amin Abdullah, "Agama…," hlm 18.

[12] Ian G. Barbour, *Issues ….,* hlm 143.

ketika keduanya menyatu maka akan menghasilkan sesuatu yang baru.

Menurut Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953…) Person, Knowledge, and Institution,* ketika mencari posisi paradigma keilmuan yang ada di Universitas Islam, maka interaksi Islam dan sains dibagi menjadim tiga kluster, yaitu *Islamisasi Ilmu, Ilmuisasi Islam, dan Integrasi-Interkoneksi.* Asal mula ilmu pengetahuan dapat diperoleh melalui akal pikiran (rasionalisme) atau diperoleh melalui pengamatan (empirisme) atau dimungkinkan dengan cara lain yaitu melalui intuisi (intuisionisme)[13] Tawaran M. Amin Abdullah integrasi agama dan sains adalah *semipermeable, intersubjective, testability* dan *creative imagination*.[14] Melalui pendekatan tersebut, ilmu dan agama akan dapat melakukan dialog dan integrasi dengan baik.

Secara aksiologis, paradigma interkoneksitas menawarkan pandangan dunia manusia beragama dan ilmuwan yang baru, yang lebih terbuka, mampu membuka dialog dan kerjasama serta transparan. Sedangkan secara antologis, hubungan antar berbagai disiplin keilmuan menjadi semakin terbuka dan cair, meskipun blok-blok dan batas-batas wilayah antar disiplin keilmuan ini masih tetap ada.

Paradigmaa keilmuan integratif dan interkonektif merupakan tawaran yang digagas oleh Amin Abdullah dalam menyikapi dikotomi yang cukup tajam antara ilmu umum dan ilmu agama. Asumsi dasar yang dibangun pada paradigmaa ini adalah bahwa dalam memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi dan dijalani manusia, setiap bangunan keilmuan apapun baik ilmu agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri. Kerjasama, saling

[13] M. Amin Abdullah, "Problem Epistemologi-Metodologis Pendidikan Islam" dalam Abdul Munir Mulkhan dkk. *Religiusitas Iptek (*Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm 49.

[14] M. Amin Abdullah, "Agama, Ilmu dan Budaya dalam Pendekatan Integrative-Interkonektif Keilmuan" *sambutan dalam pengukuhan sebagai anggota AIPI pada Komisi Kebudayaan,* Yogyakarta, 17 Agustus 2013, hlm 9.

membutuhkan dan bertegur sapa antar berbagai disiplin ilmu justru akan dapat memecahkan persoalan yang dihadapi oleh manusia, karena tanpa saling bekerjasama antar berbagai disiplin ilmu akan menjadikan *narrowmindedness.*

Perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan, termasuk didalamnya perkembangan ilmu-ilmu sosial kemanusiaan, yang begitu pesat secara relatif memperdekat jarak perbedaan budaya antara satu wilayah dengan wilayah yang lain. Hal demikian, pada gilirannya juga mempunyai pengaruh yang cukup besar terhadap kesadaran manusia tentang apa yang disebut "agama". Agama untuk era sekarang tidak lagi dapat didekati dan difahami hanya lewat pendekatan teologis-normatif semata-mata.

Pada penghujung abad ke 19, lebih-lebih pada pertengahan abad ke 20, terjadi pergeseran paradigmaa pemahaman tentang "agama" dari yang dahulu terbatas pada "Idealitas" ke arah "historisitas", dari "doktrin" ke arah entitas "sosiologis dari diskursus "esensi" ke arah "eksistensi".

Perkembangan studi/kajian ilmu-ilmu sosial, terlebih lagi ilmu-ilmu agama *(religionwissenschaft)* sebenarnya belum lama. Pendekatan empiris terhadap fenomena keberagamaan manusia baru muncul sekitar abad ke-19. Terlepas dari kontroversi keinginan beberapa peneliti untuk menggunakan metodologi ilmu-ilmu kealaman untuk meneliti fenomena sosial, namun studi dan pengamatan empiris terhadap fenomena sosial keagamaan adalah merupakan suatu perkembangan yang sama sekali baru.

Ilmu-ilmu Islam yang 'ortodoks' (fiqh, tasawuf, teologi) secara relatif tidak atau kurang mengenal diskursus baru ini. Hampir semua pemikiran Islam kontemporer mengakui hal ini. Hasan Hanafi, sebagai contoh, melihat dengan nyata menghilangnya nuansa pemikiran 'historis' dalam wacana keilmuan Islam. Sejak al-Kindi, al-Farabi, sampai sekarang. Filsafat Islam hanya menyinggung masalah mantiq, Tabi'iyyat dan Ilahiyyat. Ilmu-ilmu kemanusiaan (*insaniah*) dan sejarah (*tarikh*) tidak atau belum pernah menjadi sudut bidik telaah keilmuan Islam yang serius.

Orang boleh mencatat sebagai pengecualian yang amat sangat jarang seperti Ibnu Khaldun.

Suatu hal yang paling nampak dalam perkembangan epistemologi seperti yang dirasakan oleh mayarakat Barat modern adalah penemuan atau penerapan sains dan teknologi—yang dengan keberhasilannya sangat berbeda jauh dengan kegiatan (kreativitas) para filosof sebelumnya, sehingga pada masa ini dijuluki dengan zaman pencerahan. Namun pada masa ini juga masyarakat modern semakin menyadari bahwa penerapan sains dan teknologi berdampak negatif, karena dengan asumsi bahwa "ilmu adalah bebas nilai" itu ternyata membawa pada dehumanisasi—yang menjaukan diri dari nilai-nilai keagamaan. Berawal dari kesadaran inilah masyarakat modern untuk menggali kembali hubungan harmonis antara sains dan agama.

Jika diruntut ke belakang, epistemologi model pemikiran Plato (al-Farabi) dan model pemikiran Aristoteles (Ibnu Rusyd) memang dapat dibedakan secara tegas. Pemikiran metafisik-spekulatif model pemikiran Christian Wolff dan pemikiran empiris model Hume dan Berkeley juga dapat dibedakan secara mendasar. Jika di Barat, dalam poses perjalanan sejarah menemukan tokoh Immanuel Kant, yang dapat mengawinkan antara tradisi idealis dengan tradisi empiris, di dalam Islam agaknya belum ditemukan tokoh serupa. Mungkin saatnya sekaranglah untuk mencoba mereduksi hal tersebut.

Bukan masanya sekarang disiplin ilmu–ilmu agama (Islam) menyendiri dan steril dari kontak dan intervensi ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu kealaman dan begitu pula sebaliknya, dengan cara mengintegrasikan ilmu-ilmu sosial secara sistematik. Hal ini bukan berarti bahwa peran nuansa-nuansa teologis dalam memberikan warna terhadap bentuk-bentuk aktivisme keislaman diabaikan sama sekali. Nuansa-nuansa teologis itu tentu saja harus dipahami secara memadai dengan memakai pendekatan-pendekatan klasik yang berakar didalam kajian-kajian Islam konvensional.

Paradigmaa keilmuan integratif dan interkonektif merupakan tawaran yang digagas oleh Amin Abdullah dalam menyikapi dikotomi yang cukup tajam antara ilmu umum dan ilmu agama. Model pendekatan berpikir integratif ini gagasan dan tawaran Amin Abdullah selanjutnya penulis mengelaborasi dan berusaha menindaklanjuti gagasan dan tawaran tersebut lebih lanjut. Menurut penulis paling tidak ada dua hal esensial berkaitan tawaran dan gagasan tersebut, yaitu: (1) mapping posisi dan hubungan agama dan sains, dan (2) mapping metodologi berpikir agama dan sains integrative. Metodologi berpikir integrative ini menuntut pemahaman filsafat ilmu.

B. PENGERTIAN TASAWUF

Tasawuf secara etimologis adalah ajaran untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah SWT.[15] Tasawuf adalah ajaran atau kepercayaan bahwa pengetahuan kepada kebenaran dan Allah dapat dicapai dengan jalan penglihatan batin dan renungan.[16] Kata tasawuf berasal dari bahasa Arab *suf* yang artinya bulu domba, bahwa dalam sejarah orang yang pertama kali menggunakan kata sufi adalah Abu Hasyim al-Kufi Irak.[17] Ahlu Suffah yang berarti sekelompok orang pada masa Rasulullah SAW yang hidupnya diisi dengan banyak berdiam di serambi-serambi masjid, dan mereka mengabdikan hidupnya untuk beribadah kepada Allah SWT.[18] Shaffa yang artinya suci. Kata shaffa ini berbentuk fiil mabni majhul sehingga menjadi isim mulhaq dengan ya nisbah yang berarti sebagai nama bagi orang-orang yang bersih atau suci. Jadi maksudnya mereka itu mensucikan dirinya di hadapan Tuhan melalui latihan yang berat dan lama. Shopia

[15] W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hlm 906

[16] W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus….,* hlm 1216

[17] Alwan Khoiri, dkk., *Akhlak Tasawuf,* (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2005), hlm 29

[18] M. Sholihin, dan Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf,* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2008), hlm 5

berasal dari kata Yunani yang artinya hikmah atau filsafat. Orang-orang sufi memiliki kesamaan dengan cara yang ditempuh orang filosof, sama-sama mencari kebenaran yang berawal dari keraguan dan ketidakpuasan.[19] Sebagain orang berpendapat bahwa asal kata tasawuf dari kata shaff yaitu barisan ketika salat. Alasannya ialah karena orang-orang shufi mempunyai iman yang kuat dan jiwa yang bersih dan selalu memilih shaff nomor satu dalam salat. Tasawuf berasal dari kata shaufanah yaitu sebangsa buah-buahan kecil berbulu-bulu banyak yang tumbuh di padang pasir di tanah Arab dan pakaian kaum sufi berbulu-bulu seperti buah itu pula dalam kesederhanaannya.[20]

Menurut Muhammad Fauqi Hajjad tasawuf dalam pengertian umum berarti kecenderungan mistisisme universal yang ada sejak dulu kala, berasaskan sikap zuhud terhadap keduniaan (askestisme), dan bertujuan membangun hubungan (ittishal).[21] Ibnu Khaldun dalam Muhammad Fauqi Hajjad, yaitu ilmu yang memberi perhatian pada usaha menjaga tata krama bersama Allah secara zahir dan batin, yakni dengan tetap menjalankan hukum syariat sambil mensucikan hati secara substansial sehingga fokus hanya pada Allah.[22]

Pada umumnya, manusia memiliki dua kebutuhan dasar, yaitu (a) kebutuhan fisiologis (yang berkenaan dengan rasa lapar, dahaga, kebutuhan udara, istirahat, menghindari kepanasan-kedinginan, menjauhi rasa sakit, seks, dan proses ekspresi), dan (b) kebutuhan jiwa atau rohani (jaminan rasa aman, rasa bahagia, rasa loyalitas dalam kelompok, diterima dan dicintai oleh anggota kelompoknya, merasa dihormati, dihargai, rasa prestasi, rasa percaya diri, kesuksesan, rasa puas baik kepuasan sebagai bangga diri ataupun karena penghargaan sosial). Kebutuhan rohani ini mendorong manusia untuk mengenal (makrifat) Allah swt.[23]

---

[19] Alwan Khoiri, dkk., *Akhlak…,* hlm 29.
[20] Rosihan Anwar, *Pengantar …,* hlm. 3.
[21] Muhammad Fauqi Hajjad, *Tasawuf Islam dan Akhlak,* (Jakarta: Amzah, 2011), hlm 3.
[22] Muhammad Fauqi Hajjad, *Tasawuf….,* hlm. 6.
[23] M. Utsman Najati, *Belajar EQ dan SQ dari Sunah Nabi*, (Jakarta: Hikmah, 2002), hlm 37.

Kebutuhan fisiologis dan kebutuhan jiwa atau rohani berhubungan erat dengan makna kelangsungan hidup dan kelanggengan jenis dan roh manusia. Oleh karena itu, pemenuhan kebutuhan ini akan dapat melahirkan kesadaran fisiologis dan demikian pula pemenuhan kebutuhan jiwa atau rohani akan melahirkan kesadaran rohani. Dalam pandangan Islam, kebutuhan fisiologis merupakan kebutuhan alamiah manusia yang bersifat fitri, namun Islam menekankan pentingnya mengontrol dan mengendalikan emosi yang berlebihan, baik emosi yang berhubungan dengan kebutuhan fisiologis maupun emosi religius. Untuk itu, Islam mengenalkan halal dan haram sebuah tindakan untuk disadari oleh manusia. Setelah kesadaran ini tercapai, sikap hati-hati dan waspada dalam tindakan sangat dianjurkan. Kewaspadaan disebut Rasulullah saw. sebagai sikap "takwa".[24] Berikut penjelasan singkat tentang tasawuf.

1) Kata *tasawwuf* تصوف adalah bahasa Arab dari kata *suf* yang artinya bulu domba. Orang sufi biasanya memakai pakaian dari bulu domba yang kasar sebagai lambang kesederhanaan dan kesucian. Dalam sejarah disebutkan, bahwa orang yang pertama kali menggunakan kata sufi adalah seorang zahid yang bernama Abu Hasyim Al-Kufi di Irak (wafat tahun 150H).
2) *Ahl Al-Suffah*, أهل الصفة yaitu orang-orang yang ikut hijrah dengan Nabi dari Mekkah ke Medinah yang karena kehilangan harta, mereka berada dalam keadaan miskin dan tak memiliki apa-apa. Mereka tinggal di serambi Mesjid Nabi dan tidur di atas batu dengan memakai pelana sebagai bantal. Pelana disebut suffah. Kata *sofa salam* bahasa Eropa berasal dari kata صفة Walaupun hidup miskin, *Ahl Suffah* berhati baik dan mulia. Gaya hidup mereka tidak mementingkan keduniaan yang bersifat materi, tetapi mementingkan keakhiratan yang bersifat rohani. Mereka miskin harta, tetapi kaya budi yang mulia. Itulah sifat-sifat kaum sufi.

[24] M. Utsman Najati, *Belajar…,* hlm 57.

3) *Shafi* صافي yaitu suci. Orang-orang sufi adalah orang-orang yang mensucikan dirinya dari hal-hal yang bersifat keduniawian dan mereka lakukan melalui latihan yang berat dan lama. Dengan demikian mereka adalah orang-orang yang disucikan.
4) *Sophia*, berasal dari bahasa Yunani, yang artinya hikmah atau filsafat. Jalan yang ditempuh oleh orang-orang sufi memiliki kesamaan dengan cara yang ditempuh oleh para filosof. Mereka sama-sama mencari kebenaran yang berawal dari keraguan dan ketidakpuasan.
5) *Saf* صف pertama. Sebagaimana halnya orang yang shalat pada saf pertama mendapat kemuliaan dan pahala yang utama, demikian pula orang-orang sufi dimuliakan Allah dan mendapat pahala, karena dalam shalat jamaah mereka mengambil saf yang pertama.

Di antara kelima asal-usul kata tasawwuf, yang disebut pertama lebih banyak disebut para ahli sebagai asal kata tasawwuf. Dalam kisah orang-orang Sufi Masehi dan Yahudi, disebutkan bahwa kebiasaan mereka memakai pakaian yang berasal dari kulit dan bulu domba yang kasar. Dengan pakaian dari bulu domba yang kasar dan sederhana itu orang-orang sufi akan terhindar dari sifat riya dan menunjukkan kezuhudan pemakainya. Untuk menyatakan hakekat tasawuf itu sangat sulit, karena tasawuf menyangkut masalah rohani dan batin manusia yang tidak dapat dilihat. Oleh karena itu ia hanya dapat diketahui bukan hakekatnya, melainkan gejala-gejalanya yang tampak dalam ucapan, cara dan sikap hidup para shufi membuat definisi tasawuf tersebut. Sekalipun demikian para shufi membuat definisi tasawuf berbeda-beda sesuai dengan pengalaman empiriknya masing-masing dalam mengamalkan tasawuf.

Menurut Ma'ruf al-Karkhi, tasawuf adalah berpegang pada apa yang hakiki dan menjauhi sifat tamak terhadap apa yang ada di tangan manusia. Ahmad al-Jariri ketika ditanya seseorang:

Apa itu tasawuf? Ia menjawab: Masuk ke dalam setiap akhlak yang tinggi (mulia) dan keluar dari setiap akhlak yang rendah (tercela). Sementara Abu Ya'qub al-Susi menjelaskan bahwa shufi ialah orang yang tidak merasa sukar dengan hal-hal yang terjadi pada dirinya dan tidak mengikuti keinginan hawa nafsu.

Definisi-definisi di atas menunjukan betapa besarnya peranan akhlak dalam tasawuf. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa tasawuf ini dimaksudkan sebagai usaha untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan menekankan pentingnya akhlak atau sopan santun baik kepada Allah maupun kepada sesama makhluk. Selanjutnya definisi tasawuf ini mengalami perkembangan, hal ini terlihat dari definisi yang dikemukakan Dzu al-Nun al-Mishri bahwa tasawuf adalah usaha mengalahkan segala-galanya untuk memilih Allah, sehingga Allah pun akan memilih seorang shufi dan mengalahkan segala sesuatu. Dari definisi ini, pembahasan tasawuf mulai memasuki wilayah cinta ilahi yang dikenal dengan mahabbat. Shufi adalah orang yang mencintai Allah SWT sampai mengalahkan segala-galanya.

Kemudian definisi tasawuf berkembang lagi dengan datangnya shufi besar, Abu Yazid al-Bustami yang mendefinisikan tasawuf dengan shifat *al-Haqqi yalbisuha al-Khalqu* (sifat Allah yang dikenakan oleh hambaNya). Hal ini menunjukan adanya perkembangan definisi dari Abu Yazid yang terkenal dengan *syathahat*nya, yaitu: *idzhar al-bathin bi al-'ibrat badalan min al-isyarat* (mengungkapkan secara lisan akan kondisi bathin atau mengungkapkan pengalaman spiritual yang sebenarnya cukup diisyaratkan). Lebih jauh Imam al-Junaid mendefinisikan tasawuf sebagai berikut: *al-tashawwuf antakuna ma'a Allah bila 'alaqat* (tasawuf adalah engkau bersama Allah tanpa hubungan). Maksudnya, seorang shufi bersama Allah bukan dalam hubungan antara *makhluq* dan *khaliq*, bukan hubungan antara *abid* dan *ma'bud*. Menurut al-Junaid, selagi masih ada hubungan berarti masih mempertahankan eksistensi diri, masih mengakui keberadaan diri makhluq. Ajaran tasawuf al-Junaid dikembangkan

lagi oleh shufi terkenal. Husain ibn Manshur al-Hallaj yang mati dihukum gantung oleh ulama syari'ah tahun 309 H, karena ia mengaku dirinya telah menyatu dengan Tuhan, sebagaimana terlihat dari ucapannya: *ana Allah...ana al-Haqq* (aku adalah Allah.... aku adalah yang maha benar).

Di sini timbul pertanyaan kenapa seorang al-Hallaj demikian keras mempertahankan ucapannya yang melanggar syari'ah sehingga ia menerima hukuman gantung, padahal al-Junaid sebagai gurunya telah memperingatkannya. Alasan al-Halkj: "apa pun yang akan terjadi, saya tetap mempertahankan ucapan *ana Allah ... ana al-Haqq*, karena saya ingin segera menyatu dengan Allah. Gara-gara jasmani saya, saya menjadi tidak bisa menyatu dengan Allah". Nampaknya, hukuman gantung bukan hanya tidak ditakuti oleh al-Hallaj, melainkan justru dirindukannya, karena jasad dirinya dianggap sebagai penghalang untuk segera menyatu dengan Allah. Memperhatikan definisi-definisi tasawuf yang dikemukakan oleh Dzu al-Nun al-Mishri, Abu Yazid al-Busthami, al-Junaid, dan al-Hallaj, dapat dipahami bahwa tasawuf ini tidak lagi menekankan masalah ahlak, melainkan sudah membahas masalah hubungan langsung antara shufi dan Tuhan bahkan berlanjut kepada kemanunggalan antara shufi dan Tuhan. Berdasarkan seluruh definisi tasawuf yang telah dikemukakan di atas dapat disimpulkan bahwa tasawuf di samping sebagai sarana untuk memperbaiki akhlak manusia agar jiwanya menjadi suci, sekaligus sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah sedekat-dekatnya.

Sistematika ilmu Nahwu yang terdapat dalam kitab *Nahwu al-Qulub* karya al-Qusyairi secara tematis tidak terlalu berbeda dengan sistematika ilmu Nahwu pada umumnya. Hal yang menjadi unik dari kitab ini adalah hampir di setiap bab atau pembahasan al-Qusyairi menjelaskan aspek sufistik yang berada di dalamnya. Aspek sufistik yang ada dalam kitab *Nahwu al-Qulub* sangat kental dengan peta klasifikasi *Takhalli*, *Tahalli* dan *Tajalli*.

Semua daftar aspek yang ditulis oleh al-Qusyairi tersebar dengan variatif di ketiga nomenklatur tersebut.

Perspektif sufistik dalam kitab *Nahwu al-Qulub* memiliki relevansi yang kuat dengan aspek Nahwu yang ada di dalamnya. Konstruksi Relevansi tersebut dapat berupa makna leksikal atau juga berupa makna semantik-paradigmatik dalam tataran konseptual. Oleh karena muatan dalam kitab *Nahwu al-Qulub* banyak menyertakan bahasan tentang Tasawuf, maka dalam mengkajinya tidak bisa hanya menggunakan ilmu Nahwu semata, akan tetapi harus dibersamai dengan ilmu Tasawuf.

Perspektif sufistik dalam kitab *Nahwu al-Qulub* karya al-Qusyairi memiliki implikasi positif terhadap pembelajaran Nahwu. Di mana pembelajaran Nahwu bukan hanya belajar tentang bahasa semata. Akan tetapi juga belajar tentang pendidikan moral atau pendidikan karakter di dalamnya. Kentalnya aspek tasawuf yang ada dalam kitab tersebut bisa menjadi salah satu model bagi pembelajaran Nahwu dalam merespon program pendidikan karakter yang sedang banyak digulirkan termasuk salah satunya oleh pemerintah.

Ilmu Nahwu atau yang kerap disebut *Ilm at-Tarkib* adalah ilmu yang membahas banyak hal terkait segala sesuatu yang berhubungan dengan kalimat[25]. Dikatakan ilmu *at-Tarkib* karena ilmu yang satu ini merupakan ilmu yang mempelajari tata cara bagaimana mengorganisir kata dalam suatu kalimat, yang menyusun kalimat berdasarkan pada urutan penempatan *Fa'il* (subjek), *Fi'l* (Kata kerja), dan *Maf'ûl* (objek). Selain itu ilmu ini juga mengkonstruksi keteraturan kalimat berdasarkan tata urut *Shifah* dan *Maushuf, Ism* dan *Harf* beserta partikel-partikel lainnya. Begitu juga dengan segala bentuk unsur-unsur yang mendahului suatu kalimat seperti huruf *jar* dalam bahasa Arab ataupun yang mengakhiri kalimat seperti *jar*. [26]

[25] Badrawi Zahran, *Muqoddimah Fî 'Ulūm al-Lughah*, (Cairo: Dāar Al-'Ālam Al-'Arābi, 2009), hlm 232.

[26] Alif Cahya Setyadi, "Konsep Zaman dalam Nahwu (Tinjauan Sintaksis Semantis)", *al-Ta'dib*, Vol.6, No.2, Tahun 2011, hlm 236.

Syauqi Dhaif seorang *Nuhat* (ahli Nahwu) kontemporer mengatakan bahwa dalam sejarah perkembangan ilmu Nahwu, setidaknya bisa kita cermati dalam 4 (empat) fase.[27] *Pertama,* masa peletakan dan penyusunan. Bashrah menjadi poros utama Nahwu dalam masa ini, sejak peletakan pertama oleh Abu al-Aswad sampai pada masa al-Khalil ibn Ahmad. *Kedua* adalah masa pertumbuhan, yaitu masa di mana perkembangan kiblat Nahwu sudah terpolarisasi menjadi dua arah yaitu Bashrah dan Kufah. Tokoh pada fase ini yang cukup populer adalah Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan ar-Ru'asi, Abu Utsman al-Mazini al-Bashri dan Ya'qub ibn as-Sikkit al-Kufi. *Ketiga* adalah fase kematangan dan penyempurnaan. Otoritas ilmu Nahwu pada masa ini masih berada di tangan ulama-ulama Bashrah dan Kufah. Selain kedua tokoh di atas adalah al-Mubarrad al-Bashri dan Tsa'lab al-Kufi yang memiliki popularitas cukup kuat juga. *Keempat* adalah fase di mana Nahwu sudah menyebar ke berbagai kota, seperti Baghdad, Mesir, Syiria, dan Andalusia. Penyebar Nahwu di kota-kota ini adalah para alumni madrasah-madrasah yang berada di Bashrah dan Kufah.

Terkait dengan pembelajaran bahasa Arab praktis, utamanya dalam pembelajaran Nahwu, jelas kehadiran (kembali) kitab ini membawa angin segar bagi arah pembelajaran bahasa Arab. Pengetengahan kembali diskursus antara Nahwu dan Tasawuf bisa membuka pintu kontribusi linguistik Arab terhadap pendidikan moral atau pendidikan karakter yang meneguhkan unsur religiusitas. Apabila selama ini ilmu Nahwu hanya berkutat pada penguasaan kemahiran berbahasa *(Istima'- Kalam – Qira'ah – Kitabah)*, maka kemampuan itu bisa masuk ke dalam ruang kelas pasca *Maharoh* di mana di dalamnya berisi interkoneksi Nahwu dengan nilai-nilai Tasawuf. Para pembelajar tidak hanya memiliki kecakapan lahir dalam berbahasa akan tetapi memiliki pula kekayaan esoteris terkait dengan dimensi *Religius Character Building.*

[27] Syauqi Dhaif, *al-Madāris al-Nahwi*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976), hlm 27-37.

C. PENDIDIKAN KARAKTER

Karakter, secara estimatologis berasal dari bahasa Yunani *"karasso"*, yang berarti 'cetak biru', 'format dasar', 'sidik' seperti dalam sidik jari. Karakter dalam bahasa Arab [28] أخلاق , طبيعية Dalam tradisi Yahudi, misalnya, para tetua melihat alam, katakanlah laut, sebagai sebuah karakter, yaitu sebagai sesuatau yang bebas, tidak dapat dikuasai manusia, yang *mrucut* seperti menangkap asap. Karakter adalah sesuatu yang tidak dapat dikuasai oleh intervensi manusiawi, seperti ganasnya laut dengan gelombang pasang dan angin yang menyertainya. Karakter dipahami seperti lautan, tidak terselami, tidak dapat diintervensi. Oleh karena itu, berhadapan dengan manusia yang memiliki karakter, manusia tidak dapat ikut campur tangan terhadap pemilik karakter tersebut. Manusia tidak dapat memberikan bentuk karakter. Hal ini sama seperti bumi, manusia tidak dapat membentuk bumi sebab bumi memiliki karakter berupa sesuatu yang *'mrucut'* tadi. Namun sekaligus, bumi itu sendirilah yang memberikan karakter pada realitas lain. Dengan kata lain istilah karakter sendiri sesungguhnya menimbulkan ambiguitas (makna ganda).

Tentang ambiguitas terminologi 'karakter' ini, Mounier dikutip Doni Koesoema A (2007:90-91),[29] mengajukan dua cara interpretasi. Ia melihat karakter sebagai dua hal, yaitu *pertama* sebagai sekumpulan kondisi yang telah diberikan begitu saja, atau telah ada begitu saja, yang lebih kurang dipaksakan dalam diri kita. Karakter yang demikian ini dianggap sebagai sesuatu yang telah ada dari *sononya (given)*. *Kedua* karakter juga bisa dipahami sebagai tingkat kekuatan melalui mana seorang individu mampu menguasai kondisi tersebut. Karakter yang demikian ini disebut sebagai sebuah proses yang dikehendaki *(wiiled)*.

---

[28] Al-Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*. (Beirut: al-Maktabah al-Syarqiyah, 1986), p. 194; 460. Periksa As'ad Muhammad al-Kalaly. *Kamus Indonesia Arab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm 233.

[29] Mounier dikutip Doni Koesoema A. *Pendidikan Karakter : Strategi Mendidik Anak di Zaman Global*, (Jakarta: Grasindo, 2007), hlm 90-91.

Karakter sebagai suatu kondisi yang diterima tanpa kebebasan yang berarti *(given),* dan karakter yang diterima sebagai kemampuan seseorang untuk secara bebas mengatasi keterbatasan kondisinya ini membuat kita tidak serta merta jatuh dalam fatalisme akibat determinasi alam yang berarti karakter berupa sebuah proses yang dikehendaki *(wiiled)*, ataupun terlalu tinggi optimisme seolah kodrat alamiah kita tidak menentukan pelaksanaan kebebasan yang kita miliki. Dengan dua macam karakter baik yang telah ada dari *sononya (given)* maupun karakter sebagai sebuah proses yang dikehendaki *(wiiled)* kita diajak untuk mengenali keterbatasan diri, potensi-potensi, serta kemungkinan-kemungkinan bagi perkembangan kita. Untuk itulah, model tipologi yang lebih menekankan bagi perkembangan kondisi natural yang dari *sononya* tidak cocok. Cara-cara ini hanya salah satu cara dalam memandang dari menilai karakter.

Karakter adalah jati diri (daya qalbu) yang merupakan saripati kualitas batiniyah/rohaniyah manusia yang penampakannya berupa budi pekerti (sikap dan perbuatan lahiriah).[30], sedangkan menurut Suyanto, dikutip Suparlan karakter adalah "cara berpikir dan berperilaku yang menjadi ciri khas setiap individu untuk hidup dan bekerjasama, baik dalam lingkup kehidupan keluarga, masyarakat, bangsa, dan negara".[31]

Pendapat pertama karakter meliputi unsur-unsur (1) jati diri (daya qolbu), (2) saripati kualitas batiniyah/rohaniyah manusia, (3) berupa budipekerti (sikap dan perbuatan lahiriah), sedangkan pendapat kedua meliputi unsur-unsur (1) cara berfikir, (2) cara berperilaku (cirri khas setiap individu), (3) dalam hidup, dan (4) bekerjasama (baik dalam lingkup kehidupan keluarga, masyarakat, bangsa dan Negara).

---

[30] Slamet, PH. "Pengembangn Pendidikan Karakter Siswa Oleh Sekolah" "*Makalah*" disampaikan pada seminar nasional yang diselenggarakan ISPI DIY bekerjasama dengan Living Values Education International di Aula FPTK UNY, tanggal 29 Juni 2009.

[31] Suyanto, dikutip Suparlan. "Pendidikan Karakter dan Kecerdasan" Website: www.suparlan.com; E-mail: me [at] suparlan [dot] com. Jakarta, 10 Juni 2010.

Dengan demikian yang dimaksud karakter adalah ciri khas setiap individu berkenaan dengan jati dirinya (daya qalbu), yang merupakan saripati kualitas batiniyah/rohaniyah, cara berfikir, cara berperilaku (sikap dan perbuatan lahiriyah) hidup seseorang dan bekerjasama baik dalam keluarga, masyarakat, bangsa maupun negara.

Pengertian karakter ini banyak dikaitkan dengan pengertian budi pekerti, akhlak mulia, moral, dan bahkan dengan kecerdasan ganda (*multiple intelligence*). Berdasarkan pilar yang disebutkan oleh Suyanto, pengertian budi pekerti dan akhlak mulia lebih terkait dengan pilar-pilar sebagai berikut, yaitu cinta Tuhan dan segenap ciptaannya, hormat dan santun, dermawan, suka tolong menolong/kerjasama, baik dan rendah hati. Itulah sebabnya, ada yang menyebutkan bahwa pendidikan karakter adalah pendidikan budi pekerti atau akhlak mulia plus.

Istilah karakter, akhlak, etika dan moral sering digunakan dalam konotasi yang sama dalam percakapan sehari-hari, sehingga seolah-olah tak ada bedanya. Padahal ketiga istilah tersebut mempunyai pengertian yang berbeda-beda. Hal ini dapat dimaklumi karena ketiganya mempunyai obyek yang sama, yakni baik dan buruk perilaku/perbuatan manusia itu sendiri. Perlu dibedakan antara akhlak sebagai perilaku, yang sudah dipaparkan di atas, dan akhlak sebagai ilmu. Akhlak sebagai ilmu dapat dianalogikan dengan etika sebagai ilmu yang pembahasannya menjadi isu filsafat. Salah satu pengertian ilmu filsafat yang cukup mewakili adalah ungkapan Ahmad Amin yang mengatakan bahwa ilmu akhlak ialah ilmu yang menjelaskan arti baik dan buruk, menerangkan apa yang seharusnya dilakukan oleh seseorang kepada orang lain, menyatakan tujuan yang harus dituju oleh manusia didalam perbuatan mereka dan menunjukan jalan melakukan apa-apa yang harus diperbuat.

Pengertian di atas hampir tidak ada bedanya dengan pengertian etika, sehingga kadang-kadang disamakan antara ilmu akhlak dan etika. Namun jika diteliti secara seksama, maka se-

benarnya antara keduanya mempunyai segi-segi perbedaan. Sedangkan pada etika dan moral yang membedakan adalah pada tolok ukurnya. Jika dalam etika untuk menentukan nilai perbuatan manusia (baik atau buruk) dengan tolok ukur akal pikiran maka dalam pembahasan moral tolok ukurnya adalah norma-norma yang hidup dalam masyarakat, yang dapat berupa adat istiadat, agama dan aturan-aturan tertentu. Inti pengertian di atas adalah harus ada seperangkat nilai yang mengatur manusia untuk berbuat sesuatu untuk mencapai tujuan, yaitu kebaikan tertinggi (*summon banum*) yang dalam teori etika tolok ukurnya adalah akal pikiran secara universal tanpa memandang ia hidup di mana dan kapan, serta memeluk agama apa. Sedangkan dalam akhlak (dalam hal ini adalah akhlak Islam) merupakan seperangkat nilai untuk menentukan baik dan buruk tolok ukurnya adalah al-Qur'an dan al-Sunnah. Bagi umat Islam al-Qur'an dan as-Sunnah merupakan *way of life* untuk mengatur segala perilakunya, sehingga segala perilakunya tidak boleh lepas dari keduanya. Hal ini tidak berarti manusia tidak bebas memilih yang dalam pembahasan akhlak atau etika merupakan unsur utama yang harus dipertimbangkan karena suatu perbuatan dapat dinilai itu harus ada kebebasan. Namun seseorang yang sudah menentukan pilihannya untuk memeluk Islam yang artinya berserah diri dan tunduk pada kemauan Allah, akan terikat pada sistem nilai-nilai Islam. Sebaliknya bila seseorang menentukan pilihannya pada yang lainnya, ia akan terikat dengan sistem nilai-nilai lain, karena tak ada konsep bebas yang mutlak kecuali hanya milik Allah yang tak terikat ruang dan waktu.

Objek karakter yang dimiliki setiap manusia senantiasa menjadi daya tarik bagi para ahli pendidikan ketika mereka berusaha mencari cara-cara efektif campur tangan pendidikan yang semakin dapat membantu mereka berproses *'menjadi manusia'*. Dengan Memahami fenomenan manusia, para pendidik, menggariskan '*tugas'* dan menentukan '*ciri-ciri eksistensial'* yang menjadi ciri serta peneguhan diri manusia sebagai manusia. Studi tentang

manusia memperkaya wacana dan wawasan kita tentang subjek pembelajar. Dimensi edukabilitas manusia dapat dipahami melalui pemahaman tentang tahap-tahap perkembangan pribadi seseorang (Piaget), situasi-situasi internal-motivasional dan eksternal-behavioural yang berpengaruh, cara-cara pembelajaran (didaktika), dan lain sebagainya.

Karakter merupakan fondasi yang kokoh terciptanya empat hubungan manusia: (1) hubungan manusia dengan Allah swt, (2) hubungan manusia dengan alam, (3) hubugnan manusia dengan manusia, dan (4) hubugnan manusia dengan kehidupan dirinya di dunia-akhirat. Karakter tidak lahir berdasarkan keturunan atau terjadi tiba-tiba, akan tetapi prosesnya panjang, melalui pendidikan karakter. Karakter manusia berupa kebebasan dan kemampuan untuk memilih dan selanjutnya melakukan atau meninggalkan. Memilih untuk melakukan atau meninggalkan didasari pada akal atau syara' (agama). Syara' mengarahkan akal dengan pilihan-pilihan, dan syara' membebaskan akal untuk memilih iman atau kafir. Namun syara' memberikan bukti adanya tanggungjawab manusia. Tanggung jawab yang diemban manusia meliputi tiga macam tanggung jawab, yaitu: (1) seorang individu, (2) anggota masyarakat, dan (3) tanggung jawab manusia sebagai bagian dari umat.[32]

Kebebasan berkehendak bagi setiap anak didik akan dapat menumbuhkan daya kreativitas sekaligus sebagai bekal untuk memperoleh kemampuan yang produktif. Kreativitas pada diri anak dapat terwujud dengan memainkan peranan yang aktif yaitu selalu mengadakan aksi dan reaksi sesuai dengan lingkungan hidupnya.[33] Untuk membekali anak didik agar mencapai individualitas dan kolektivitas dalam lingkungan hidupnya, pendidikan agama dapat dijadikan sebagai proses pematangan fitrah, yang tentu saja tersirat di dalamnya penanaman nilai-nilai agama

[32] Ali Abdul Halim Mahmud, *Akhlak Mulia,* (Jakarta: Gema Insani, 1995), hlm 16.

[33] Iqbal, *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, (Bandung: CV.Diponegoro, !986), hlm 35.

dan misi kemanusiaan sekaligus. Dapatlah dikatakan bahwa program pendidikan merupakan usaha untuk menumbuhkan daya kreativitas anak, melestarikan nilai-nilai ilahi dan insani serta membekali anak didik dengan kemampuan produktif.[34]

Kebebasan secara garis besar ada dua macam, yaitu kebebasan individualis dan kebebasan berkehendak. Kedua kebebasan ini dalam koridor *taklif* (dituntut bertanggung jawab). Oleh karena itu, setiap manusia yang berkarakter dalam sikap dan perilakunya senantiasa akan didasarkan pada dua pilihan, dan pilihan itu akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah Yang Maha Kuasa. Di samping itu, manusia diberi keseimbangan dalam membangun karakter agar karakter yang dimilikinya akan senantiasa baik, terkontrol, seimbang antara karakter satu dengan yang lain. Secara garis besar ada empat karakter yang harus seimbang, yaitu karakter kebenaran, keberanian, 'iffah (menjaga kesucian diri), dan keadilan.[35]

Kebenaran adalah kondisi jiwa seseorang dapat mengetahui yang benar dan yang salah terhadap semua perbuatan yang dilakukan secara ikhlas. Keberanian adalah kondisi kekuatan kemarahan yang dapat ditaklukkan oleh akal akan melakukan atau sebaliknya. Adapun'*iffah* (kesucian diri) adalah melatih kekuatan syahwat dengan kendali akal dan syari'at agama. Sedangkan keadilan adalah kondisi jiwa dan kekuatannya yang memimpin kemarahan dan syahwat, dan membimbingnya untuk berjalan sesuai dengan tuntunan hikmah, berpegang teguh pada kebenaran, kebaikan, dan keadilan. Jika keempat karakter ini terwujud seimbang maka terwujudlah karakter yang mulia.

[34] Noeng Muhadjir, *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial suatu Teori Pendidikan*, (Yogyakarta: Rake Sarasin,1987), hlm 82.
[35] Ali Abdul Halim Mahmud, *Akhlak ….,* hlm 30.

BAB II
KONSEP INTEGRASI TASAWUF

A. TASAWUF DALAM ISLAM

Seperti halnya filsafat yang masuk dalam pekarangan keilmuan Islam. Tasawuf adalah ilmu yang ikut meramaikan hiruk pikuk keilmuan dalam Islam. Tasawuf adalah suatu disiplin ilmu dalam Islam, pelakunya kerap di sebut sufi Istilah Tasawuf yang beragam derivasinya kian memperjelas apa itu tasawuf dalam dunia Islam. Amin Syukur mengatakan bahwa istilah tasawuf berasal dari kata *shuf* (bulu domba), *shafa* (jernih), *shaf* (barisan depan), *shuffah* (teras masjid nabawi) dan beberapa lainnya. Secara termnologisnya tasawuf adalah upaya mengeluarkan diri dari sifat-sifat tercela menuju sifat-sifat yang baik dan terpuji melalui berbagai macam latihan yang disebut *riyadhah* dan *mujahadah*.[1]

Muhammad Yunus Masrukhin mengatakan bahwa kehadiran tasawuf dalam Islam tidak lantas hadir begitu saja muncul dalam masa kenabian. Tasawuf sendiri adalah satu dari sekian banyak cara orang dalam mengaktualisasikan ajaran-ajaran Islam. Melalui tasawuf seseorang tertumbuh kesadarannya dalam melakukan ibadah bukan lagi karena kewajiban yang membebani. Berangkat dari titik ini pengalaman keberagamaan seseorang melangkah menuju kesadaran bahwa berbagai perilaku keagamaan didedikasikan untuk hal apa saja yang berguna bagi agamanya dan kemanusiaan. Melalui tasawuf juga terpupuk keyakinan bahwa

[1] Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* , cet. 3, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm 1-2

dengan ibadah yang penuh dengan kesadaran dan penghayatan akan muncul rasa layak dan terhormat. Inilah setidaknya bentuk mambang seorang muslim terkait ketaatannya kepada Allah SWT dalam artian ruh, cita rasa dan akhlak.[2]

At-Taftazani menulis bahwa tasawuf pertama mulai hadir pada masa Nabi SAW dalam rupa tindak-tindak keshalehan[3]. Di mana perilaku keshalehan itu diikuti oleh para sahabat dan tabi'in. Pada abad ke-2 H dalam dunia Islam muncul gerakan asketisisme yang menjadi cikal bakal terbentuknya tasawuf yang mapan. Corak dari asketisisme ini di antaranya adalah menjauhi berbagai gemerlap kehidupan dunia dan dimotivasi oleh rasa takut *(khauf)*. Memasuki abad ke-3 dan 4 H para aktor tasawuf mulai memiliki anasir tasawuf yang mendalam, para sufi zaman ini berhasil membuat rumusan-rumusan tasawufnya yang mapan dengan corak psiko-moral. Pada abad ke-5 atmosfer tasawuf didominasi oleh pemikiran-pemikiran tasawuf sunni al-Ghazali yang lebih mudah dicerna oleh masyarakat luas. Pada abad ke-6 H corak tasawuf mulai mengalami perubahan arah di mana tasawuf filosofis mulai bangkit dan mendominasi praktik-praktik sufisme. Tasawuf ini mencoba memadukan antara visi mistis dan visi rasionalitas penggagasnya. Di samping itu pada abad ini pula rintisan awal tarekat-tarekat sudah mulai terbentuk. Pada abad ke-7 H barulah para sufi berikut ajarannya mulai mendirikan tarekat-tarekat baik itu yang sunni maupun yang filosof.

B. TASAWUF DAN BAHASA ARAB

Adapun keterkaitan antara tasawuf dan bahasa Arab sempat direkam oleh seorang orientalis bernama Annemarie Shimmel[4]. Dalam salah satu bukunya yang berjudul *Mystical Dimension in*

[2] Muhammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibnu Arabi: Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi*, (Depok: Keira Publising, 2015), hlm 3

[3] Abu al-Wafa al-Ghanimi at-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), hlm 17-19

[4] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, cet.3, terj. Sapardi Djoko Damono, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), hlm 39

Islam ia mengatakan bahwa pada masa al-Makmun (813 – 833 M) dari Dinasti Abbasiyah mulai terjadi berbagai atrkasi intelektual di *laboratorium Bait al-Hikmah*. Semua kegiatan ini mendorong perkembangan bahasa atau linguistik Arab termasuk ilmu Nahwu. Para ahli fiqh, teologi dan penerjemah menyebabkan bahasa Arab lebih lentur, menambahkan berbagai matra baru yang memang sebelumnya bahasa ini sudah kaya dan indah. Schimmel juga menandaskan bahwa para sufi di bidang bahasa telah mencuatkan kenyataan bahwa atas jasa para ahli tasawuf tersebut dalam bahasa Arab telah lahir bahasa murni untuk mengungkapkan pengalaman tasawufnya.

Terpengaruhnya bahasa Arab oleh budaya lain sangat sulit dihindari. Hal ini karena bahasa Arab di abad-abad tersebut menjadi bahasa dunia internasional.[5] Zam zam mengatakan bahwa meskipun ilmu Nahwu dikalim sebagai temuan asli para ahli bahasa Arab yang berpikir menggunakan logika natural mereka, tetapi dalam perkembangannya Nahwu tidak lepas dari pengaruh filsafat yang berkembang dan sangat diminati saat itu. Filsafat dimaksud di sini bukanlah filsafat spekulatif, tetapi logika formal yang merupakan metode berpikir filosofis yang lalu menjadi bagian dari filsafat itu sendiri.[6] Apabila filsafat sebagai ilmu yang banyak diminati saat itu mampu mempengaruhi Nahwu, maka tidak heran apabila tasawuf juga memberikan ketukan dialog dan pengaruh terhadap hal yang sama. Hal ini karena menurut at-Taftazani pada abad ke 3 – 4 H tasawuf mulai mengalami fase formulasi ajaran. Pada periode ini para sufi juga mempergunakan simbol dalam mengungkapkan berbgai hakikat realitas-realitas tasawufnya.[7]

Dalam kerangka pemetaan tasawuf, ada beberapa penggolongan yang dilakukan oleh para praktisi tasawuf. Dalam hal

[5] Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, (Jakarta: Serambi, 2010), hlm 270.

[6] Zamzam Affandi, "Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu Pro-Kontra Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu". http://zamzamafandi.blogspot.com/2008/06/pengaruh-filsafat-terhadap-Nahwu.html Diakses pada tanggal 31 Oktober 2017.

[7] Abu al-Wafa al-Ghanimi at-Taftazani, *Sufi ….*, hlm 139.

ini penulis mencoba mengambil teori tasawuf al-Ghazali tentang *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli*.[8] Sufi yang mendapat gelar *Hujjat al-Islam* ini memiliki aliran tasawuf sunni yang lebih banyak berkutat pada masalah perbaikan moral sehingga tasawufnya masuk dalam kategori tasawuf akhlaki. *Takhalli* dalam rumusan tasawufnya diartikan sebagai upaya seseorang hamba dalam mengosongkan diri dari perilaku dan sifat-sifat yang tercela. *Tahalli* adalah proses setelah *Takhalli* di mana seorang hamba mulai mengisi diri dengan akhlak dan perilaku yang terpuji. Terakhir adalah *Tajalli* yang merupakan proses lanjutan di mana pada tahap ini tercapai fenomena *Kasyaf* yaitu terbukanya penglihatan batin berikut dengan penampakan *al-Haqq* kepada hamba tersebut dengan caranya yang unik.[9]

Al-Qusyairi adalah seorang mufasir, muhadits sekaligus sufi yang sangat dihormati. Hampir sepanjang hidupnya yang mencapai angka 87 tahun diabdikan untuk pengetahuan dan ketaatan dalam menjalankan ibadah kepada Allah SWT. Bahkan nama al-Qusyairi kerap disandingkan dan disatukan dengan nama kitab referensi sufi ahlu sunnah yang terkenal dengan sebutan *Risālah al-Qusyairiyyah.* Begitu terkenalnya penyatuan dua nama tersebut, hingga muncul sebuah kesan bahwa kitab ini adalah satu-satunya kitab yang ditulis oleh al-Qusyairi selama hidupnya.[10]

---

[8] Imam al-Ghazali adalah salah satu tokoh sufi yang sangat populer pada abad ke-5 M. Al-Ghazali mengalam dua atmosfer kehidupan yang berbeda. *Pertama,* ketika ia dalam kondisi penuh semangat dalam menempa profil akademiknya, mengajar dan penuh gairah dalam kedudukan sebagai guru besar di Perguruan Nizamiyah yang senantiasa diliputi oleh harta duniawi. *Kedua,*adalah masa skeptis terhadap kebenaran ilmu yang didapatnya dan terhadap kedudukan yang dipegangnya. Akhirnya rasa skeptis itu terobati dengan pengamalan tasawufnya. Hal ini terjadi di akhir masa pertamanya dan merupakan masa peralihannya. Maka bagian kedua dari kehidupannya dijalani dengan ketenteraman dan keheningan tasawuf. Pada masa inilah ia banyak menulis tentang tasawuf. Ahmad Zaini, "Pemikiran Tasawuf Imam al-Ghazali",*Esoterik*, Vol.2, No.1, Tahun 2016, hlm 149.

[9] Ismail Hasan, "Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan", *An-Nuha*, Vol.1, No.1, Juli 2014, hlm 54-57

[10] Alfiyatul Azizah, "Penafsiran Huruf Muqatha'ah: Telaah Kritis Penafsiran Imam Qusyairi tentang حم dalam Lathaif al-Isyarat", *Tesis*, (Surakarta: Pascasarjana IAIN Surakarta, 2014), hlm 8

Jelas ini adalah suatu hal yang keliru. al-Qusyairi telah menulis puluhan buku sebagai bukti dedikasi pengetahuannya. Sebagai seorang mufasir, al-Qusyairi telah menulis sebuah kitab tafsir bercorak tasawuf dengan nama *Lathaif al-Isyarat* dan kitab *at-Taisir fi 'Ilm at-Tafsir*. Sebagai seorang muhadits, al-Qusyairi menulis beberapa kitab bergenre hadits di antaranya adalah kitab *al-Arba'un fi al-Ahadits*. Kitab ini berisi empat puluh hadits yang didengar al-Qusyairi dari gurunya yang bernama Abu Ali ad-Daqaq dengan mata rantai sanad yang bersambung sampai Rasulullah SAW. Sebagai seorang ilmuan yang juga menyelami dimensi kesufian, al-Qusyairi menulis beberapa kitab yang memuat pemikiran-pemikiran tasawufnya. Di antara kitab – kitab tersebut adalah *Risalah al-Qusyairiyah* (yang telah dikemukakan di awal), *Balaghat al-Maqashid fi at-Tashawwuf* dan *Syarh al-Asma' al-Husna*. Sedngkan sebagai seorang ulama yang juga memahami dimensi linguistik Arab, al-Qusyairi menulis beberapa buku tentang ilmu Nahwu. Beberapa di antaranya adalah kitab *Nahwu al-Qulub*. Sebenarnya kitab yang terakhir terbagi ke dalam dua bagian, yang pertama adalah *Nahwu al-Qulub as-Shaghir* dan *Nahwu al-Qulub al-Kabir*. Dalam kitab yang pertama, al-Qusyairi hanya mengulas lima bab utama (pembagian *Kalam, Ism, Mawani' as-Sharf, I'rab wa al-Bina'*, dan bab *Badl*) dan sejumlah pasal. Sedangkan dalam kitab yang kedua, ia mengulas secara lebih dalam dan menyeluruh serta membaginya ke dalam enam puluh pasal.[11]

Adapun kata *Nahwu al-Qulub* sendiri secara bahasa yang ringkas artinya adalah "Nahwu hati". Dalam perspektif yang lebih luas, Nahwu secara bahasa adalah sebuah kaidah yang mengatur tata bahasa agar tidak keliru dalam mengucapkan atau menuliskannya sebagaimana yang disampaikan oleh penulis sebelumnya. Sedangkan *al-Qalb* memiliki makna "hati". Apabila kita ambil sebuah konklusi, maka *Nahwu al-Qulub* adalah sebuah

[11] Abd al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi al-Naisaburi, *Risalah al-Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), hlm 12-15

cara menuju tujuan agar dapat mengucapkan kalimat secara baik yang mencakup dimensi lahir (verbal) dan batin (esoteris).

Interpretasi tasawuf yang dilakukan oleh al-Qusyairi jelas sangat dipengaruhi oleh iklim tasawuf yang sedang berkembang pada saat itu[12]. Di mana pada abad ke-5 H yaitu pada masa al-Qusyairi, Tasawuf sedang mengalami pembaharuan dengan mengembalikannya kepada landasan al-Qur'an dan as-Sunnah. Hal ini sebagai efek dari benturan antara madzhab sufi yang sunni dengan yang semi filososfis. Di era modern, interpretasi atau kreasi yang dilakukan oleh al-Qusyairi mendapat angin segar arah dukungan dari linguis Barat seperti Ferdinand de Saussure dan Noam Chomsky.

Ferdinand de Saussure adalah seorang ahli bahasa dari Swiss yang sering disebut-sebut sebagai Bapak atau Pelopor Linguistik Modern. Salah satu dari sekian banyak pemikiran kebahasaannya adalah terkenal dengan konsep *signifan* dan *signifie*. Kata yang pertama memiliki arti "yang mengartikan" dan wujudnya berupa rangkaian kata-kata. Sedangkan kata yang kedua artinya adalah "yang diartikan" dan wujudnya berupa pengertian atau konsep.[13]

Chomsky seorang pakar bahasa populer mempunyai rumusan hubungan antara semantik atau makna dengan linguistik. Di mana antara keduanya memunculkan pandangan sebagai berikut. (a) semantik adalah bagian dari linguistik, (b) kajian sintaksis kebahasaan harus dipisahkan dari semantik, (c) memasukan semantik interpretatif sebagai dasar pemunculan *deep structure*, (d) tingkat sintaktik tidak bisa dilepaskan dari tingkat *deep structure*. Dalam perkembangan berikutnya aliran generatif transformatif model Chomsky menentukan adanya jaringan antara komponen *semantic representation, deep structure* dan *surface structure.*[14]

Beberapa hal yang disepakati dalam ilmu kebahasaan kontemporer terutama yang berkaitan dengan semantik bahasa adalah

[12] Abu al-Wafa al-Ghanimi at-Taftazani, *Sufi….*, hlm 140-141

[13] Abdul Chaer, *Linguistik Umum.* (Jakarta: Rhineka Cipta, 2014), hlm 286

[14] Aminuddin, *Semantik: Pengantar Studi tentang Makna*, (Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2015), hlm 187-158

adanya makna dasar dan makna relasional. Makna dasar adalah kandungan kontekstual dari dari kosakata yang akan tetap melekat pada kata tersebut meskipun dipisahkan dari konteks pembicaraan kalimat. Sedangkan makna relasional adalah makna konotatif yang dalam praktiknya sangat bergantung kepada konteks dan relasi dengan kalimat-kalimat lainnya.[15]

Toshihiko Izutsu sebagai salah seorang orientalis mengatakan bahwa ada landasan semantik yang cukup kuat ketika melihat mistisisme atau tasawuf dalam Islam. Ini sebagai bentuk penelaahan lebih lanjut sekaligus pengembangan ajaran dasar agama yang bermula dari tata bahasa (Nahwu) dan berujung pada laku dalam memahami teks-teks al-Qur'an. Apabila ditelisik lebih lanjut, beberapa kata al-Qur'an digunakan oleh para sufi untuk menjadi istilah-istilah kunci mereka. Dalam hal ini para sufi cenderung menginterpretasikan kata-kata al-Qur'an yang menarik perhatian mereka dengan makna relasional dengan prinsip interaksi simbolik.[16]

[15] M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: elSaqq Press: 2006), hlm 166 - 167

[16] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia (Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an),* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm 46

BAB III

NAHWU AL-QULUB

A. KONSEP NAHWU AL-QULUB

Nahwu adalah salah satu elemen penting dalam pembelajaran bahasa Arab.[1] Tata Gramatikal yang satu ini senantiasa berkembang secara dinamis dari masa ke masa. Perjalanan bahasa Arab dengan segala rumusan yang terkandung di dalamnya berlangsung selama berabd-abad. Perhatian terhadap Nahwu cukup kental sejak masa Nabi Muhammad SAW. Ada berbagai kejadian kesalahan tata bahasa yang menyebabkan kesalah pahaman antara yang dimaksud dengan yang terucap. Suatu hal yang awalnya berniat baik akan tetapi sebab kalimat perkataan yang keliru maka niatan itu tidak tersampaikan sebagaimana mestinya. Inilah yang menjadi cikal bakal perumusan ilmu Nahwu oleh Abu Aswad ad-Duali di bawah pengawasan Khalifah Ali bin Abi Thalib.[2]

---

[1] Beberapa sumber rujukan mengetengahkan asal-usul penamaan "Nahwu" untuk ilmu kaidah bahasa Arab ini. Mayoritas Nuhat merujuk pada kisah dialog antara Abu al-Aswad dengan Ali bin Abi Thalib, di mana Ali mengatakan kepada Abu al-Aswad: "ما احسن هذا النحو الذى قد نحوت" *(Betapa bagusnya tujuan (Nahwu) ini yang telah kau tuju"*. Setelahnya para ahlu nuhat menamakan disiplin ilmu ini adalah disiplin ilmu Nahwu. Sa'id al-Afghani, *Tarikh al-Nahwi*, (Beirut: Daar al-Fikr, t.t). hlm 25

[2] Ada banyak pendapat yang menempatkan Abu al-aswad sebagai peletak dasar ilmu Nahwu. Ibnu Salam dalam kitab *at-Thabaqat* mengatakan bahwa Abu al-Aswad adalah orang yang pertama menyusun kaidah bahasa Arab, membukakan pintunya, membentangkan jalannya, dan meletakan tujuan qiyasnya. Ibnu Qutaibah mengatakan dalam kitab *al-Ma'arif* bahwa yang menyusun kaidah bahasa Arab adalah Abu al-Aswad al-Duali. Bahkan Ibnu Hajar dalam kitab *al-Ishobah* juga menegaskan bahwa Abu al-Aswad-lah yang pertama kali melakukan penyususnan terhadap kaidah bahasa Arab. Ahmad al-Thanthawi, *Nasyat an-Nahwi wa Tarikh Asyhar an-Nuhat,* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.), hlm 32-33

Ada beberapa riwayat yang mengtengahkan bagaimana Nahwu akhirnya diberikan dukungan untuk disusun secara sistematis sebagai disiplin ilmu. Salah satunya adalah sebuah riwayat yang menyebutkan sebagai berikut. Pada suatu ketika Abu al-Aswad ad-Du'ali berkunjung ke Ubaidillah ibn Ziyad. Saat itu Ubaidillah menjabat sebagai wali kota Bashrah. Abu al-Aswad berkata berkata bahwa dia telah banyak melihat orang-orang Arab mulai berbicara secara tidak teratur, lidah mereka tidak fasih *(al-Lahn)* dalam berbicara bahasa Arab yang disebabkan pergaulannya dengan bangsa lain (orang-orang ajam). Abu al-Aswad selanjutnya menawarkan bagaimana kalau misalnya dia menyusun sebuah buku yang dapat dijadikan pedoman dalam berbahasa Arab. Sayangnya saat itu sang wali kota belum memberikan izinnya. Pada hari yang lain, seorang laki-laki dating menemui wali kota dan berkata, "اصلح الله الآمير, توفى ابانا و ترك بنونا" *(semoga Tuan diberkahi kedamaian, telah diambil hak ayah kami sedang dia meninggalkan banyak anak)*. Sang Amir lantas terperanjat, lalu segera memerintahkan pengawalnya untuk memanggil Abu al-Aswad untuk menyusun Nahwu yang sebelumnya ia larang.

Bahasa Arab sendiri sampai saat ini menjadi salah satu bahasa dunia yang masih memiliki daya pikat tersendiri. Abdu Rouf mengatakan bahwa dalam arus sejarahnya bahasa Arab pernah didaulat menjadi bahasa internasional yang dipakai sebagai alat komunikasi antar bangsa *(lingua franca)*. Hal ini bisa kita baca dalam realitas bahwa sampai saat ini di beberapa Negara bahasa Arab masih menempati bahasa utama. Beberapa Negara tersebut di antaranya adalah Arab Saudi, Algeria, Libya, Mesir, Sudan, Libya, Tunisia, Maghribi, dan yang lainnya. Bahkan bahasa Arab menjadi bahasa utama di beberapa negara bukan Arab seperti Republik Chad di Afrika Tengah dan bahasa minoritas di beberapa Negara seperti Iran, Nigeria, dan beberapa Negara bekas Uni Soviet termasuk di Indonesia (bahasa minoritas).[3]

[3] Abd Rauf bin Dato' Hassan Azhari, "Sejarah dan Asal-Usul Bahasa Arab: Satu Kajian Linguistik Sejarawi, *PertanikaJ. Soc. Sci. & Hum*, Vol.12, No.2, 2014, hlm 132

Bahasa Arab tersebar luas seiring dengan menyebarnya Islam yang dipeluk oleh mayoritas penduduk Indonesia.[4] Berbagai bentuk ritual dalam Islam yang mayoritas menggunakan bahasa Arab membuat semua penganutnya mempelajari bahasa wahyu ini. Lembaga pendidikan formal Negara juga ikut mengakuisisi bahasa Arab sebagai bahasa yang diajarkan kepada para peserta didik. Lembaga pendidikan yang paling erat dengan pengajaran bahasa Arab adalah Madrasah. Semua tingkatan madrasah mulai dari *Raudhatul Athfal, Ibtidaiyah*, *Tsanawiyah* dan *'Aliyah* bahkan sampai tingkatan *Jami'ah* (Perguruan Tinggi) menggalakan pengajaran bahasa Arab. Di samping itu ada beberapa lembaga pendidikan formal seperti sekolah Islam Terpadu yang ternyata juga ikut mengajarkan bahasa Arab dalam kurikulumnya.[5]

Lembaga pendidikan nonformal juga banyak berkontribusi dalam menyebarkan bahasa Arab. Lembaga ini yang paling populer di Indonesia dengan sebutan pesantren. Di dalam pesantren banyak kitab-kitab berbahasa Arab yang diajarkan kepada para santri, mulai dari yang bertema Akidah, Fikih, Tasawuf dan lain-lain. Untuk mampu membaca kitab-kitab itu para santri diwajibkan untuk memiliki penguasaan bahasa Arab yang memadai. Oleh karena itu beberapa gramatikal Nahwu dan ilmu yang terkait dengan linguistik Arab mulai dipelajari dengan refrensi-refrensi linguistik Arab. Beberapa refrensi yang diajarkan itu di antaranya adalah kitab *al-Ajurmiyah* karya Imam as-Shanhajiy, kitab *'Imrithy* karya Syaikh Syarif ad-Din Yahya al-'Imrithy dan kitab *Manzhumah al-Fiyyah Ibn Malik fi an-Nahwi wa as-Sharfi* karya Imam Abu Abdullah Muhammad Jamal ad-Din bin Malik atau yang lebih popular dengan nama Imam Malik.

Gelinjang pengkajian bahasa Arab di Indonesia khususnya ilmu Nahwu sendiri sayangnya sampai saat ini masih terlalu

[4] Moch Sony Fauzi, "Pesantren Tradisional: Akar Penyebaran Islam dan Bahasa Arab di Indonesia", (Malang: Fakultas Humaniora dan Bahasa, t.t.), hlm 44

[5] Chairul Fadli, "Pembelajaran Bahasa Arab di Pondok Pesantren Modern dan Pesantren Tradisional (Studi Komparatif antara Pondok Pesantren As'ad dan Pondok Pesantren Sa'adatuddarain Kota Jambi)", *Tesis*, (Yogyakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga,2015), hlm 5

mapan berkutat dengan alam linguistiknya semata *(langage for language)*. Pembelajaran Nahwu masih terasa kering dari sentuhan-sentuhan realitas sosial. Bahasa Arab yang begitu kaya dengan segudang keilmuan di dalamnya kerap tereduksi hanya sebatas bahasa dan cenderung diperumit dengan kaidah Nahwu. Hal ini menjadi wajar karena beberapa peserta didik saat mempelajari ilmu Nahwu mereka akan bertemu dengan sistem *I'rab* yang cukup kompleks dan beberapa *'Amil* yang kerap memberikan efek perubahan harakat[6].

Salah satu aspek yang tereduksi dalam khazanah ilmu Nahwu saat ini adalah dimensi tasawuf yang terkandung di dalamnya. Rentangan sejarah Nahwu yang cukup panjang memberikan probabilitas yang kuat pada disiplin ilmu ini untuk dipengaruhi oleh popularitas keilmuan lain ke dalamnya. Bahkan lebih jauh dari itu melakukan sebuah dialektika keilmuan. Entah kapan dan bagaimana konstruksi sejarah keterputusannya memang perlu penelitian lebih lanjut. Akan tetapi pemunculan kembali diskursus keilmuan ini adalah suatu urgensi tersendiri.

Abdul Karim bin Hawazin atau yang lebih akrab dikenal dengan panggilan al-Qusyairi adalah salah satu tokoh yang menulis dialektika seputar ilmu Nahwu dan Tasawuf. Salah satu karyanya di bidang ini adalah kitab *Nahwu al-Qulub* (Nahwu Hati). Kitab unik ini mengupas beberapa kaidah gramatika bahasa Arab dengan perspektif sufistik. Beberapa bab dari kitab *Matan al-Ajurmiyah* juga dibahas di dalam kitab ini sembari disertai beberapa contoh dan ilustrasi yang memiliki keterkaitan dengan dimensi spiritualitas manusia yakni hati sebagai titik utama porosnya. Imam al-Qusyairi cukup detail dalam mengetengahkan aspek sufistik dari Nahwu.

Fenomena ini apabila dirunut lebih pada ranah lintasan linguistik terapan atau linguistik edukasional akan mampu menghasilkan teori-teori pembelajaran yang murni dari bahasa itu

[6] Arif Rahman Hakim, *Mempermudah Pembelajaran Ilmu Nahwu Pada Abad ke-20*, al-Maqoyis, No.1 Vol.1 Tahun 2013, hlm 2

sendiri. Tidak hanya itu, asumsi penulis melompat jauh bahwa pengetengahan (kembali) perspektif tasawuf dalam pembelajaran ilmu Nahwu akan mampu memunculkan khazanah baru dalam dunia ilmu Nahwu, yaitu bukan hanya bahasa Arab sebagai bahasa tutur akan tetapi bahasa yang memiliki rumus nilai-nilai kehidupan *(linguistic in ethic)* dan nilai-nilai tasawuf pragmatik tersendiri. Hal ini sebagaimana yang sempat disinggung oleh penulis sebelumnya. Terlebih apabila kita membawanya lebih jauh ke dalam dunia pendidikan karakter yang saat ini masih menjadi salah satu topik papan atas di dunia pendidikan.

Dalam konstelasi pendidikan nasional dan kebangsaan, wacana ini memiliki kurva relevansi yang sangat tinggi. Nahwu bukan hanya berbicara dalam kapasitasnya sebagai *native speaker* dalam partikel tata gramatikal linguistik Arab. Akan tetapi juga mampu berbicara banyak dalam memperkaya dan meneguhkan pendidikan karakter yang saat ini sedang menjadi salah satu isu nasional di dunia pendidikan. Sunaryadi mengatakan bahwa memang penggalian kembali nilai-nilai luhur budaya masa lalu menjadi sangat penting.[7] Hal ini sebagai dampak adanya resistensi negatif ketidaksesuaian budaya dalam arus globalisasi. Realitasnya saat ini tidak sedikit perilaku-perilaku yang tidak mencerminkan perilaku budi luhur seperti tindak kekerasan, korupsi, manipulasi, kebohongan dan konflik.[8] Oleh karena itu melalui sisi lain dari Nahwu yaitu dimensi tasawufnya, disiplin keilmuan ini mampu meretas jalannya menuju integrasi interkoneksi keilmuan dalam wajah pendidikan bahasa Arab sekaligus pendidikan karakter.

Oleh karena itu dalam hal ini penulis sangat tertarik untuk membahas tentang bagaimana perspektif sufistik dalam pembelajaran Nahwu dengan mengambil kitab *Nahwu al-Qulub* karya al-Qusyairi sebagai objek kajiannya. Pentingnya penelitian ini

[7] Sunaryadi, "Serat Madu Tata Krami dan Relevansinya dengan Pendidikan Karakter", *Litera*, Vol. 12 No. 1, 2013, hlm 120

[8] Burhanuddin Abdullah, dkk. "Pendidikan Karakter di Madrasah Aliyah Negeri (MAN) 2 Banjarmasin", Vol. 2, No.9, Desember 2015

terlihat sebagai bentuk ikhtiar baru merintis jalan kelimuan Nahwu yang lebih segar dengan pendekatan-pendekatan ilmiah yang lebih bervariatif. Kajian ini berada dalam koridor *Show of Force* bahwa Islam dengan segala kekayaan budaya dan bahasanya bukan benalu bagi peradaban, justru adalah kunci bagi peradaban-peradaban berkemajuan.[9]

B. PEMBELAJARAN NAHWU

Secara bahasa kata "Nahwu" berasal dari kata نحوا – ينحو – نحا dengan beberapa arti, di antaranya adalah arah *(jihat)*, jalan *(thariq)*, contoh *(mitslu)*, ukuran *(miqdar)* dan tujuan *(qashdu)*. Sedangkan secara istilah ilmu Nahwu adalah kumpulan kaidah untuk mengenal bentuk kata-kata dalam bahasa Arab berikut kaidah-kaidahnya saat menjadi kata-kata yang independen dan saat menjadi bagian dari susunan kalimat.[10] Adapun Musthafa al-Ghalayayn mendefinisikan ilmu Nahwu identik dengan *I'rab*, yaitu ilmu yang dengannya kita bisa mengetahui keadaan kalimat arab dari segi *I'rab* (susunan harkat) dan *Binā'* (konstruksi kata). Ilmu Nahwu juga yang bisa menganalisis bagaimana susunan suatu kalimat *(Tarkib)* di mana di dalamnya terdapat berbagai hukum akhir suatu kalimat seperti *Rafa'*, *Nashab*, *Khafadh* dan *Jazm*[11].

Ilmu Nahwu atau yang kerap disebut *Ilm at-Tarkib* adalah ilmu yang membahas banyak hal terkait segala sesuatu yang berhubungan dengan kalimat[12]. Dikatakan ilmu *at-Tarkib* karena

[9] Muhammad Yasir, "Rekonstruksi Pemikiran Islam Seyyed Amir Ali", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI No.2, Juli 2010, hlm 210

[10] Definisi ini ditulis oleh Hifni Bek Dayyab , apabila dilihat dari isinya maka pengertian ini bukanlah pengertian dari ilmu Nahwu klasik, akan tetapi sudah mengarah kepada pemahaman Nahwu kontemporer. Hifni Bek Dayyab dkk., *Qawa'id al-Lughoh al-'Arabiyyah*, terj., (Jakarta: Darul Ulum Press, cet. Ke-12, 2013), hlm 13

[11] Musthofa al-Ghalayayn, *Jami' al-Durus al-Lughah al-'Arabiyyah Juz 1*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2005), hlm 8

[12] Badrawi Zahran, *Muqoddimah Fî 'Ulum al-Lughah*, (Cairo: Daar Al-'Alam Al-'Arabi, 2009), hlm: 232

ilmu yang satu ini merupakan ilmu yang mempelajari tata cara bagaimana mengorganisir kata dalam suatu kalimat, yang menyusun kalimat berdasarkan pada urutan penempatan *Fa'il* (subjek), *Fi'l* (Kata kerja), dan *Maf'ûl* (objek). Selain itu ilmu ini juga mengkonstruksi keteraturan kalimat berdasarkan tata urut *Shifah* dan *Maushuf, Ism* dan *Harf* beserta partikel-partikel lainnya. Begitu juga dengan segala bentuk unsur-unsur yang mendahului suatu kalimat seperti huruf *jar* dalam bahasa Arab ataupun yang mengakhiri kalimat seperti *jar*. [13]

Dalam kitab *al-Muqaddimah*-nya, seorang sejarawan besar bernama Ibnu Khaldun memandang bahwa ilmu Nahwu sebagai bagian integral dari seluruh pilar linguistik Arab (*'Ulum al-Lisan al-'Arab*) yang terdiri dari empat cabang ilmu, yaitu: Ilmu Bahasa (*'Ilm al-Lughah*), Ilmu Nahwu (*'Ilm an-Nahwi*), Ilmu Bayan (*'Ilm al-Bayān*) dan Ilmu Sastra (*'Ilm al-Adab)*[14]. Disiplin Nahwu ini pada masa awal-awal formasinya sangat sederhana dan bersifat praktis. Akan tetapi berdasarkan dorongan semangat rasa tanggung jawab terhadap agama, ilmu Nahwu pada tahap selanjutnya diformulasikan sebagai alat pelurusan terhadap bacaan-bacaan bahasa Arab (terutama ayat-ayat al-Qur'an) yang dianggap menyalahi bacaan konvensional. Beberapa kasus kesalahan bacaan tersebut dalam tradisi bahasa dan bangsa Arab disebut "al-Lahn", yaitu kekeliruan dalam berbahasa yang karenanya telah dianggap tidak fasih lagi.

Terkait dengan pembelajaran bahasa Arab praktis, utamanya dalam pembelajaran Nahwu, jelas kehadiran (kembali) kitab ini membawa angin segar bagi arah pembelajaran bahasa Arab. Pengetengahan kembali diskursus antara Nahwu dan Tasawuf bisa membuka pintu kontribusi linguistik Arab terhadap pendidikan moral atau pendidikan karakter yang meneguhkan unsur

[13] Alif Cahya Setyadi, "Konsep Zaman dalam Nahwu (Tinjauan Sintaksis Semantis)", *al-Ta'dib*, Vol.6, No.2, Tahun 2011, hlm 236

[14] Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. Ke-11, 2013), hlm 775

religiusitas. Apabila selama ini ilmu Nahwu hanya berkutat pada penguasaan kemahiran berbahasa *(Istima'- Kalam – Qira'ah – Kitabah)*, maka kemampuan itu bisa masuk ke dalam ruang kelas pasca *Mahāroh* di mana di dalamnya berisi interkoneksi Nahwu dengan nilai-nilai Tasawuf. Para pembelajar tidak hanya memiliki kecakapan lahir dalam berbahasa akan tetapi memiliki pula kekayaan esoteris terkait dengan dimensi *Religius Character Building*.

C. BAHASA DAN PENDIDIKAN

Terkait dengan pendidikan secara umum. Kita telah memiliki pengetahuan kolektif bahwa bahasa memiliki fungsi pokok terhadap keberlangsungan pendidikan. Hal ini dapat kita lihat dalam fenomena sehari-hari di mana pendidikan tidak pernah sepi dari berbagai macam bahasa. Oleh karena itu bahasa memiliki kadar kelekatan yang cukup kuat dengan pendidikan.

Karl Ramund Popper mengetengahkan bahwa setidaknya bahasa memiliki empat fungsi[15]. *Pertama* adalah fungsi ekspresif di mana fungsi ini adalah proses pengungkapan situasi dari apa yang berada di dalam diri menuju ke luar. *Kedua* adalah fungsi signal yaitu di mana manusia menunjukkan reaksi sebagai jawaban atas suatu tanda. *Ketiga* fungsi deskriptif di mana ciri khas fungsi ini adalah bahwa bahasa itu bisa mengantarkan suatu pernyataan pada penilaian benar dan salah. *Keempat* adalah fungsi argumentatif di mana bahasa merupkan alat atau media untuk mengungkapkan seluruh gagasan manusia termasuk dalam hal berargumentasi di dalam mempertahankan suatu gagasan atau bahkan mempengaruhi dan meyakinan orang lain dengan alasan-alasan yang valid.

Terkait dengan kajian makna yang akan dicari relevansinya antara Nahwu dan Tasawuf, maka penulis mengambil teori

[15] Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna dan Tanda,* (Bandung: Rosda, 2014), hlm 28 - 29

medan makna semantik. Istilah keilmuan yang satu ini memiliki hubungan yang erat dengan teori bahwa perbendaharaan kata dalam suatu bahasa memiliki medan sruktur, baik itu secara leksikal maupun secara konseptual yang dapat diaalisis secara sinkronik dan diakronik maupun secara paradigmatik. Teori ini pernah digagas oleh Herder dan Humboldt. Di samping itu Lyons mengatakan bahwa *in particular we will assume that field theory is concerned with the analysis of sense.*[16]

Untuk melihat lebih jauh bagaimana kehadiran pendidikan dalam bahasa kita bisa melihat dalam apa yang dituliskan oleh Mohamed Abul Fadlol ketika mendekati pengkajian ilmu Nahwu dengan Filsafat. Dari sudut keagamaan, bahasa Arab terpilih sebagai bahasa wahyu meskipun ini lebih bernada prerogatif Tuhan. Akan tetapi dalam tataran bahasa sebagai fenomena budaya, kita bisa melihat bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang memiliki kedudukan cukup unik. Selain karena ia kaya kosakata dalam satu kata, juga karena gramatikalnya (Nahwu-Sharaf) memilki nilai intelektual yang luar biasa. Bila dikaji secara jauh lebih mendalam, setiap tata letak dalam Nahwu memiliki nilai-nilai pendidikan kehidupan yang luhur dan ini bukanlah nada kesengajaan linguistik, melainkan sebuah nada kesengajaan Ilahiyah.[17]

Menegaskan hal tersebut, Muhammad Jamhuri mengetengahkan contoh kaidah Nahwu yang berkaitan erat dengan pendidikan sebagai berikut. Dalam ilmu Nahwu, "*Dhammah*" adalah salah satu tanda dari tanda-tanda *I'rab* "*Rafa'*". Secara lafdziah kata *Dhammah* berarti "bersatu" sedangkan kata *Rafa'* sendiri memiliki arti "tinggi". Hal ini memiliki makna bahwa apabila kita dapat dapat menjaga kesatuan dan persatuan sekaligus mempererat tali ukhuwah, bukan suatu hal yang mustahil kita akan men-

[16] Aminuddin, *Semantik: Pengantar Studi tentang Makna*, (Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2015), hlm108-109

[17] M Abul Fadlol AF, "Memahami Nahwu dengan Pendekatan Filsafat" http://www.nu.or.id/ post/read/45840/memahami-Nahwu-dengan-pendekatan-filsafat-2. Diakses pada tanggal 31 Oktober 2017

jadi bangsa yang terhormat dan memiliki marwah atau martabat yang tinggi *(Rafa')* di antara bangsa - bangsa lain.[18]

Kehadiran dimensi Tasawuf ini jelas akan mengantarkan Nahwu sebagai salah satu disiplin ilmu yang ikut menegakkan pendidikan karakter *(character building)*. Kreatifitas yang diciptakan oleh para intelektual muslim klasik ini (al-Qusyairi) jelas akan terasa signifikansinya dalam era milenial sekarang. Wasisto Raharjo mengatakan bahwa kemunculan berbagai ekspresi religiusitas saat ini di tengah-tengah masyarakat adalah salah satu bentuk pewajahan kejenuhan masyarakat melihat realitas kehidupan moral yang terdegradasi.[19]

Pendidikan karakter sendiri ditafsirkan dengan berbagai macam rupa dalam definisinya. Meskipun semua itu merujuk kepada substansi dan tujuan yang sama. Burhanuddin Abdullah mengatakan bahwa pendidikan karakter adalah salah satu ikhtiar untuk mendidik, menumbuhkan dan mengarahkan serta membentuk perilaku agar terbentuk perilaku atau akhlak yang baik sesuai ajaran agama Islam, dalam hal ini adalah pembentukan karakter atau pribadi anak didik.[20] Sunaryadi juga memberikan *syarah* bahwa pendidikan karakter dalam arti luas bertujuan untuk menyiapkan dan mewujudkan masyarakat-bangsa yang berketuhanan, berperikemanusiaan, berjiwa persatuan, berjiwa kerakyatan, yang berdasar pada permusyawaratan, dan berkeadilan sosial.[21] Apa yang dikehendaki dari pendidikan karakter tersebut memiliki kesamaan dengan visi tasawuf sebagaimana yang digagas oleh al-Qusyairi dalam kitab *Nahwu al-Qulub* yang akan dibahas oleh penulis selanjutnya.

---

[18] Muhammad Jamhuri, "Filsafat Nahwu", http://muhammadjamhuri.blogspot.com /2009/04/filsafat-Nahwu.html Dikases pada tanggal 28 Oktober 2017.

[19] Wasisto Raharjo Jati, "Sufisme Urban di Perkotaan: Konstruksi Keimanan Baru Kelas Menengah Muslim", *Jurnal Kajian dan Pengembangan Manajemen Dakwah*, Vol.5, No.2, Desember 2015, hlm 176

[20] Burhanuddin Abdullah, dkk, "Pendidikan …", hlm 526

[21] Sunaryadi, "Serat…", hlm 120

D. KANDUNGAN NAHWU DAN TASAWUF

Al-Qusyairi adalah seorang mufasir, muhadits sekaligus sufi yang sangat dihormati. Hampir sepanjang hidupnya yang mencapai angka 87 tahun diabdikan untuk pengetahuan dan ketaatan dalam menjalankan ibadah kepada Allah SWT. Bahkan nama al-Qusyairi kerap disandingkan dan disatukan dengan nama kitab referensi sufi ahlu sunnah yang terkenal dengan sebutan *Risālah al-Qusyairiyyah.* Begitu terkenalnya penyatuan dua nama tersebut, hingga muncul sebuah kesan bahwa kitab ini adalah satu-satunya kitab yang ditulis oleh al-Qusyairi selama hidupnya.[22]

Jelas ini adalah suatu hal yang keliru. al-Qusyairi telah menulis puluhan buku sebagai bukti dedikasi pengetahuannya. Sebagai seorang mufasir, al-Qusyairi telah menulis sebuah kitab tafsir bercorak tasawuf dengan nama *Lathaif al-Isyarat* dan kitab *at-Taisir fi 'Ilm at-Tafsir.* Sebagai seorang muhadits, al-Qusyairi menulis beberapa kitab bergenre hadits di antaranya adalah kitab *al-Arba'un fi al-Ahadits.* Kitab ini berisi empat puluh hadits yang didengar al-Qusyairi dari gurunya yang bernama Abu Ali ad-Daqaq dengan mata rantai sanad yang bersambung sampai Rasulullah SAW. Sebagai seorang ilmuan yang juga menyelami dimensi kesufian, al-Qusyairi menulis beberapa kitab yang memuat pemikiran-pemikiran tasawufnya. Di antara kitab – kitab tersebut adalah *Risālah al-Qusyairiyah* (yang telah dikemukakan di awal), *Balaghat al-Maqashid fi at-Tashawwuf* dan *Syarh al-Asma' al-Husna*. Sedngkan sebagai seorang ulama yang juga memahami dimensi linguistik Arab, al-Qusyairi menulis beberapa buku tentang ilmu Nahwu. Beberapa di antaranya adalah kitab *Nahwu al-Qulub*. Sebenarnya kitab yang terakhir terbagi ke dalam dua bagian, yang pertama adalah *Nahwu al-Qulub as-Shaghir* dan *Nahwu al-Qulub al-Kabir*. Dalam kitab yang pertama, al-Qusyairi hanya mengulas lima bab utama (pembagian *Kalam, Ism, Mawani' as-*

[22] Alfiyatul Azizah, "Penafsiran Huruf Muqatha'ah: Telaah Kritis Penafsiran Imam Qusyairi tentang حم dalam Lathaif al-Isyarat", *Tesis*, (Surakarta: Pascasarjana IAIN Surakarta, 2014),, hlm 8

Sharf, I'rab wa al-Bina', dan bab *Badl*) dan sejumlah pasal. Sedangkan dalam kitab yang kedua, ia mengulas secara lebih dalam dan menyeluruh serta membaginya ke dalam enam puluh pasal.[23]

Adapun kata *Nahwu al-Qulub* sendiri secara bahasa yang ringkas artinya adalah "Nahwu hati". Dalam perspektif yang lebih luas, Nahwu secara bahasa adalah sebuah kaidah yang mengatur tata bahasa agar tidak keliru dalam mengucapkan atau menuliskannya sebagaimana yang disampaikan oleh penulis sebelumnya. Sedangkan *al-Qalb* memiliki makna "hati". Apabila kita ambil sebuah konklusi, maka *Nahwu al-Qulub* adalah sebuah cara menuju tujuan agar dapat mengucapkan kalimat secara baik yang mencakup dimensi lahir (verbal) dan batin (esoteris).

Interpretasi tasawuf yang dilakukan oleh al-Qusyairi jelas sangat dipengaruhi oleh iklim tasawuf yang sedang berkembang pada saat itu[24]. Di mana pada abad ke-5 H yaitu pada masa al-Qusyairi, Tasawuf sedang mengalami pembaharuan dengan mengembalikannya kepada landasan al-Qur'an dan as-Sunnah. Hal ini sebagai efek dari benturan antara madzhab sufi yang sunni dengan yang semi filososfis. Di era modern, interpretasi atau kreasi yang dilakukan oleh al-Qusyairi mendapat angin segar arah dukungan dari linguis Barat seperti Ferdinand de Saussure dan Noam Chomsky.

Ferdinand de Saussure adalah seorang ahli bahasa dari Swiss yang sering disebut-sebut sebagai Bapak atau Pelopor Linguistik Modern. Salah satu dari sekian banyak pemikiran kebahasaannya adalah terkenal dengan konsep *signifan* dan *signifie*. Kata yang pertama memiliki arti "yang mengartikan" dan wujudnya berupa rangkaian kata-kata. Sedangkan kata yang kedua artinya adalah "yang diartikan" dan wujudnya berupa pengertian atau konsep.[25]

---

[23] Abd al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi al-Naisaburi, *Risalah al-Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), hlm 12-15

[24] Abu al-Wafa al-Ghanimi at-Taftazani, *Sufi….*, hlm 140-141

[25] Abdul Chaer, *Linguistik Umum.* (Jakarta: Rhineka Cipta, 2014), hlm 286

Chomsky seorang pakar bahasa populer mempunyai rumusan hubungan antara semantik atau makna dengan linguistik. Di mana antara keduanya memunculkan pandangan sebagai berikut. (a) semantik adalah bagian dari linguistik, (b) kajian sintaksis kebahasaan harus dipisahkan dari semantik, (c) memasukan semantik interpretatif sebagai dasar pemunculan *deep structure*, (d) tingkat sintaktik tidak bisa dilepaskan dari tingkat *deep structure*. Dalam perkembangan berikutnya aliran generatif transformatif model Chomsky menentukan adanya jaringan antara komponen *semantic representation, deep structure* dan *surface structure*.[26]

Beberapa hal yang disepakati dalam ilmu kebahasaan kontemporer terutama yang berkaitan dengan semantik bahasa adalah adanya makna dasar dan makna relasional. Makna dasar adalah kandungan kontekstual dari dari kosakata yang akan tetap melekat pada kata tersebut meskipun dipisahkan dari konteks pembicaraan kalimat. Sedangkan makna relasional adalah makna konotatif yang dalam praktiknya sangat bergantung kepada konteks dan relasi dengan kalimat-kalimat lainnya.[27]

Toshihiko Izutsu sebagai salah seorang orientalis mengatakan bahwa ada landasan semantik yang cukup kuat ketika melihat mistisisme atau tasawuf dalam Islam. Ini sebagai bentuk penelaahan lebih lanjut sekaligus pengembangan ajaran dasar agama yang bermula dari tata bahasa (Nahwu) dan berujung pada laku dalam memahami teks-teks al-Qur'an. Apabila ditelisik lebih lanjut, beberapa kata al-Qur'an digunakan oleh para sufi untuk menjadi istilah-istilah kunci mereka. Dalam hal ini para sufi cenderung menginterpretasikan kata-kata al-Qur'an yang menarik perhatian mereka dengan makna relasional dengan prinsip interaksi simbolik.[28]

---

[26] Aminuddin, *Semantik*…., hlm 187-158

[27] M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: elSaqq Press: 2006), hlm 166 - 167

[28] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia (Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an),* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm 46

1. Aspek dan Sistematika Nahwu Kitab *Nahwu al-Qulub*

Membahas kitab *Nahwu al-Qulub* karya al-Qusyairi sepertinya membutuhkan upaya yang keras dalam mengeksplorasinya. Pasalnya kitab yang satu ini belum banyak diulas dalam beberapa *tag line* penelitian. Ini jelas adalah suatu tantangan yang cukup memikat bagi penulis. Terlebih dalam kesempatan ini salah satu buah tangan al-Qusyairi dalam gramatikal Arab atau nahwu ini ditarik dalam ranah pembelajaran bahasa Arab.

Kitab *Nahwu al-Qulub* secara bahasa penamaannya berasal dari kata *Nahwu* dan *al-Qulub*. Kata *Nahwu* sebenarnya merujuk pada disiplin ilmu yang membahas tentang gramatika Arab yang saat ini menjadi ilmu pokok dalam memasuki gerbang pengetahuan Islam. Istilah yang kerap dipakai dalam khazanah dunia pesantren pada ilmu Nahwu adalah ilmu alat. Maksudnya adalah alat untuk mengkaji dan membedah struktur-struktur kalimat Arab untuk mengeluarkan makna-makna kalimat yang ada di dalamnya. Sedangkan *al-Qulub* berasal dari kata *Qalbun* yang berubah menjadi jamak mengikuti pola *Fu'ul* sehingga menjadi *al-Qulub* yang artinya adalah hati.[29]

Dua kata tersebut sejatinya adalah simbol dari integrasi interkoneksi dua pengetahuan, yaitu Nahwu dan Tasawuf. Ibrahim Basyuni dan Alimuddin al-Jundi mengatakan bahwa Nahwu adalah disiplin ilmu yang independen dan Tasawuf pun disiplin ilmu yang independen. Perpaduan keduanya sebagaimana telah dilakukan oleh al-Qusyairi dalam satu wadah merupakan sebuah ilmu baru yang kita sebut sebagai ilmu nahwu sufi atau nahwu hati.[30]

Kitab *Nahwu al-Qulub* yang ditulis oleh al-Qusyairi ada dua macam yaitu kitab *Nahwu al-Qulub as-Shaghir* dan Kitab *Nahwu*

[29] Salah satu *amtsilah jama' taksir* adalah فعول contoh kata lain yang diketengahkan oleh al-Makudi adalah kata *falsun* (فلس) menjadi *fuluus* (فلوس) yang artinya uang. Ada juga *jundun* (جند) menjadi *junuud* (جنود). Jamal al-Din Muhammad bin Abdullah bin Malik al-Thai al-Jayyani, *Syarh al-Makudi 'ala Alfiyah fi 'Ilm al-Nahwi wa as-Sharf*, (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2005), hlm 325-326

[30] Idris Mas'udi, "Ilmu Nahwu Tasawuf Imam al-Qusyairi", https://islami.co/ilmu-nahwu-Tasawuf-imam-al-qusyairi/, Diakses pada tanggal 23 Desember 2017.

al-Qulub Kabir. Secara tema dari kedua kitab tersebut tidak ada perbedaan. Akan tetapi secara pemaparan kedua kitab tersebut jelas berbeda. Kitab *Nahwu al-Qulub al-Kabir* cenderung menjadi perluasan dari kitab *Nahwu al-Qulub as-Shaghir*. Sedangkan yang kedua adalah kitab ringkas yang berisi menu-menu Nahwu dan Tasawuf yang lebih lengkap, ringkas dan padat.

Akan tetapi sampai saat ini penulis belum menemukan latar belakang al-Qusyairi membuat pembagian kitab tersebut ke dalam dua bagian. Dewasa ini kitab tersebut diterbitkan oleh salah satu penerbit besar di Beirut yang bernama *Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah* dengan menggabungkan kedua kitab tersebut ke dalam satu buku.

Kitab *Nahwu al-Qulub as-Shaghir* memuat 5 bab dengan 12 pasal sedangkan pembahasan dalam *Nahwu al-Qulub al-Kabir* al-Qusyairi membagi bahasannya hanya 1 bab dengan 60 pasal. Bahasan di kitab yang terakhir ini lebih menitik beratkan pada terminologi-terminologi *al-I'rab wa al-Bina'*. Dari segi volume, jelas bagian kedua lebih banyak daripada bagian pertama. Dalam kitab yang diterbitkan oleh *Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah*, Mursi Muhammad Ali menggabungkan kedua kitab tersebut dengan urutan terbalik. Di mana *Nahwu al-Qulub al-Kabir* di tempatkan pada *Qism al-Awwal* (bahasan pertama) lalu dilanjut dengan *Nahwu al-Qulub as-Shaghir* sebagai *Qism ats-Tsani* (bahasan kedua). Kitab tersebut diterbitkan dengan nama *Nahwu al-Qulub* dengan Mursi Muhammad Ali sebagai pen-*tahqiq*-nya[31].

Sampai pada titik ini perlu kiranya penulis sampaikan bahwa fokus penulis adalah pada *Nahwu al-Qulub as-Shaghir*. Dasar pemilihan ini karena dalam kitab bagian tersebut sistematika Nahwu yang dilakukan oleh al-Qusyairi cenderung lebih sistematis. Di samping itu kitab *Nahwu al-Qulub al-Kabir* adalah perluasan dari bahasan yang pertama. Kitab *Nahwu al-Qulub as-Shaghir* lebih

[31] Kitab ini yang akan menjadi bahasan penulis, di mana kitab *Nahwu al-Qulub al-Shaghir* dan *Nahwu al-Qulub al-Kabir* masuk menjadi dalam satu entitas kitab seperti yang diterbitkan oleh Daar al-Kitabal-Ilmiyyah yang ditahqiq oleh Mursi Muhammad Ali. Lihat Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu al-Qulub*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), hlm 47

bersifat ikhtisar dan di situlah al-Qusyairi menuliskan ide-ide pokoknya. Oleh karena itu pula pembahasan berikutnya penulis akan mulai mengupas tentang aspek Nahwu yang berada dalam kitab tersebut.

Sistematika pembahasan dalam literatur Nahwu cukup beragam dan tidak ada yang persis sama antara satu *Nuhat* dengan *Nuhat* yang lainnya. Kecuali apabila sang *Nuhat* hanya menuliskan *syarh* atau komentar dari kitab pokoknya. Namun meskipun demikian, ada satu hal yang khas yang menjadi ciri sistematika pembahasan Nahwu klasik, yaitu di mana awal mula pembahasannya dimulai dengan topik *al-Kalam*[32] yang dilanjutkan dengan penjelasan terminologi *Ism, Fi'l* dan *Hurf*[33]. *Nahwu al-Qulub* al-Qusyairi sendiri berada pada fase di mana gerak Nahwu berada pada fase pematangan dan penyempurnaan berdasarkan periodisasi yang diketengahkan oleh Syauqi Dhaif dan at-Thanthawi.[34]

---

[32] Ibnu 'Aqil mengatakan bahwa *kalam* adalah lafazh yang memiliki faidah mendiamkan (memahamkan) si pendengar. Sedangkan *lafazh* sendiri adalah *isim jinis* yang definisinya mencakup *kalam, kalimah, kalim* dan *lafazh muhmal. Kalim* adalah ungkapan yang terdiri dari tiga kalimat atau lebih tapi masih belum memiliki faidah (mendatangkan pemahaman). Contohnya adalah ان قام زيد (apabila Zaid berdiri). Sedangkan *kalam* adalah ungkapan yang tidak mesti terdiri dari tiga, bisa berbentuk jejeran *isim* atau *isim* dan *fi'il* atau *fi'il* saja tetapi bisa mendatangkan pemahaman. Contohnya adalah sebagai berikut; زيد قائم (Zaid berdiri), قام زيد (Zaid telah berdiri) dan استقم (Luruslah kamu). Baha al-Din Abdullah Ibnu 'Aqil, *Alfiyah Syarh Ibn 'Aqil*, terj. Bahrun Abu Bakar, (Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2012), hlm 1-2

[33] Lihat Jamal ad-Din Muhammad bin Abdullah bin Malik at-Thai al-Jayyani, *Syarh al-Makudi….*, hlm 8, bandingkan dengan Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh Matan al-Ajurumiyyah*, (al-Mamlakah al-'Arabiyya as-Su'udiyah: Wizarat al-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Auqaf wa ad-Da'wah wa al-Irsyad, t.t.), hlm 21

[34] Sebelum al-Qusyairi, ada salah satu ulama Nahwu populer yang juga telah merumuskan Nahwu yaitu Abu Bishr Ahmad Amr bin Utsman bin Qanbar atau yang lebih dikenl dengan nama Imam Sibawaih dengan kitab nahwu-nya yang berjudul *al-Kitab.* At-Thanthawi sendiri membagi perkembangan Nahwu ke dalam empat fase; *Pertama,* masa peletakan dan penyusunan *(al-Wadh' wa at-Takwin)*. Pusatnya berada di Bashrah, sejak digagas pertama kali oleh Abu al-Aswad sampai masa al-Khalil ibn Ahmad. *Kedua,* masa pertumbuhan *(an-Nasya wa an-Numuw)* yaitu masa perkembangan di mana pusat Nahwu sudah terbelah ke dalam dua arah yaitu Bashrah dan Kufah. Tokoh pada fase ini Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan al-Ru'asi, Abu Utsman al-Mazini al-Bashri dan Ya'qub ibn al-Sikkit al-Kufi. *Ketiga,* fase kematangan dan penyempurnaan *(an-Nadhj wa al-Kamal)* di mana otoritas ilmu Nahwu pada masa ini masih berada di tangan *Nuhat* di kedua kota tersebut. Mereka itu, selain kedua tokoh di atas adalah al-Mubarrad al-Bashri dan Tsa'lab al-

Salah satu kitab Nahwu pada fase *Mutaqaddimin* adalah kitab *al-Ajurmiyyah* karya as-Shanhaji. Di dalam kitab tersebut bahasan utama yang diketengahkan as-Shanhaji adalah tantang *al-Kalam* yang dilengkapi dengan bahasan *Ism*[35], *Fi'l*[36] dan *Hurf*.[37] Begitupun juga apabila kita mengalihkan pandangan pada tulisan-tulisan ulama Nahwu *Mutaakhirin* seperti *Alfiyyah* karya Ibnu Malik. Secara tegas dalam bait pertama bahasan tentang *al-Kalam* langsung menyebutkan dan bersinggungan jelas dengan *Ism, Fi'l* dan *Hurf*.[38]

كَلَامُنَا لَفْظ مُفِيْدٌ كَاسْتَقِمْ وَاسْمٌ وَ فِعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الْكَلِمْ[39]

Bab kedua dalam kitab ini berbicara tentang *al-Asma wa Isytiqaquha* (**الأسماء و اشتقاقها**) di mana di dalamnya al-Qusyairi menjelaskan pengertian tentang *Ism Musytaq* dan *Ism Jamid*.[40] Se-

---

Kufi. *Keempat,* fase terakhir yaitu penyebaran dan perluasan dalam penyusunan *(at-Tarjih wa al-Basth fi at-Tashnif)* di samping itu Nahwu sudah menyebar ke berbagai kota, seperti Baghdad, Mesir, Syiria, dan Andalusia. Penyebar Nahwu di kota-kota ini adalah para alumni madrasah-madrasah yang berada di Bashrah dan Kufah Ahmad at-Thanthawi, *Nasyat*…, hlm 46

[35] *Ism* secara bahasa adalah segala yang dengannya diketahui sesuatu, atau sesuatu yang menunjukkan pada hal tertentu. Adapun dalam istilah para *Nuhat Ism* adalah sesuatu yang menunjukkan makna dirinya tanpa dikenai waktu. Sederhanya dalam bahasa Indnesia, *Isim* kerap diidentikkan dengan kata benda. Contohnya adalah kaata فرس،رجل،بيت. Roji al-Asmir, *al-Mu'jam al-Mufashshal fi 'Ilm as-Sharf,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm 80

[36] *Fi'l* adalah kata yang yang menunjukkan suatu yang sedang berlangsung disertai dengan waktunya. Contohnya adalah kata كَتَبَ yang artinya adalah "dia telah menulis". Roji al-Asmir, *al-Mu'jam*…, hlm 307

[37] *Hurf* adalah sesuatu yang tidak memiliki makna apabila tidak digabungkan dengan kata yang lain. Contohnya adalah مِنْ(dari). 219, Roji al-Asmir, *al-Mu'jam*…, hlm 307

[38] As-Shanhaji secara lengkap mendeskripsikan tentang *al-Kalam* berikut dengan *Isim, Fi'il* dan *Hurf* yang dijelaskan cukup detail oleh penulisnya. Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh Matan al-Ajurumiyyah*, (al-Mamlakah al-'Arabiyyah as-Su'udiyyah: Wizaratu as-Syuun al-Islamiyyah wa al-Auqaf wa ad-Da'wah wa al-Irsyad, 1788), hlm 35-36

[39] Abu Zaid'Abd ar-Rahman bin Ali bin Shalih al-Makudi, *Syarh al-Makudi 'ala al-Fiyyah fi 'Ilmi wa as-Sharf wa an-Nahwi*, (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2005), hlm 7

[40] *Ism Musytaq* adalah bentuk Isim atau kata benda yang mengikuti pola *wazan-wazan fi'l.* Sedangkan *Ism Jamid* adalah *Ism* yang tidak mengikuti *Wazan-wazan fi'l* tersebut. Contohnya adalah kata حَجَرٌ dan قَلَمٌ. Roji al-Asmir, *al-Mu'jam* …., hlm 200 dan 368

belum memasuki bab berikutnya terdapat selangan satu pasal, di mana pasal tersebut mengetengahkan bahasan tentang polarisasi kata benda atau *Ism* ke dalam bentuk *Shahih* (صحيح) dan *Mu'tal* (معتل).[41] Bab kedua ini jelas memiliki perbedaan dengan sistematika dengan beberapa kitab *Nahwu* yang lainnya. As-Shanhaji misalnya, setelah selesai dengan bahasan *al-Kalam* langsung melangkah pada bab *I'rab* dan karakteristiknya.[42] Begitu juga dengan Ibnu Malik di mana setelah bahasannya tentang *al-Kalam* ia melanjutkan pembahasan pada *al-Mu'rab wa al-Mabni*.[43] Di samping itu, masuknya bahasan tentang kategorisasi *Ism* menjadi *Shahih* dan *Mu'tal* biasanya muncul di domain ilmu Sharaf *(Morphology)*. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qusyairi menjadikan aspek *Nahwu al-Qulub* bukan hanya terbatas pada domain Nahwu murni akan tetapi memasukkan pula beberapa aspek ilmu Sharaf.

Setelah pasal tersebut barulah al-Qusyairi mengupas tentang bab yang berkenaan dengan *Mawani' as-Sharf* .[44](موانع الصرف) Seperti dalam penjelasan tentang *Mawani' as-Sharf* pada umumnya Di sini al-Qusyairi hanya menjelaskan dalam satu bab utuh tanpa ada pasal-pasal di dalamnya. Langkah al-Qusyairi dalam bab ketiga ini jelas sangat berbeda pula dengan yang dilakukan oleh as-Shanhaji dan Ibnu Malik. As-Shanhaji memang tidak secara tuntas dan lengkap membahas tentang *Mawani' as-Sharf*, akan tetapi benang merah tentang bahasan tersebut terlihat saat ia menjelaskan tentang *'Alamat al-I'rab al-Khafdhi* dengan istilah *Ism al-*

[41] *Ism Shahih* dalam *'Ilm as-Sharf* adalah *Ism* atau kata benda yang selamat atau bersih dari huruf *'illat*. Contohnya adalah kata قَمَرٌ. Sedangkan *Ism Mu'tal* adalah *ism* atau kata benda yang di dalamnya terdapat huruf *'illat*. Contohnya adalah kata أَسْود و بيت . Roji al-Asmir, *al-Mu'jam…*, hlm 286 dan 390

[42] Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh…*, hlm 48

[43] Abu Zaid'Abd ar-Rahman bin Ali bin Shalih al-Makudi, *Syarh…*,hlm 10

[44] Secara sederhana *Mawani' al-Sharf* adalah *Ism* atau kata benda yang tidak bisa menerima tanwin. Perlu diketahui bahwa terjadinya *Mawani' as-Sharf* itu adalah karena kata tersebut mengandung *'illat* yang menyebkannya demikian. Kandungan *'illat* tersebut ada *illat washfiyyah* atau sifat da nada pula berupa *'illat 'alamiyyah.* Satu kata bisa mengandung satu *'illat* bahkan ada juga yang sampai mengandung dua *'illat*. Moch. Anwar, *Ilmu Nahwu: Terjemahan Matan al-Ajurumiyyah dan 'Imrithy Berikut Penjelasannya*, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2000), hlm 38

Ladzi La Yansharif[45]. Penjelasan yang dilakukan oleh As-Shanhaji mulai jelas ketika berada di tangan generasai penerusnya yang melakukan *syarh* terhadap karyanya tersebut. Beberapa di antara karya penerusnya adalah *Syarh Matan al-Ajurumiyyah* yang ditulis oleh Hasan bin Ali al-Kufrawi. Sedangkan Ibnu Malik memasukannya dalam bahasan tersendiri yang cukup jauh ke dalam dengan tema *Ma La Yansharif*[46].

Urutan bab keempat dalam bagian kedua ini adalah tentang *al-I'rāb wa al-Binā'* (الاعراب و البناء) yang memuat tujuh pasal di dalamnya.[47] Pasal pertama berbicara tentang *Ma'rifat* (معرفة)[48] dan *Nakirah* (نكرة) disusul dengan pasal kedua yang berbicara tentang *al-Mubtada'* (المبتدء)[49]. Berikutnya as-Syaikh menuliskan paragraf-paragraf yang menjelaskan tentang kategorisasi *Fi'l* (فعل) ke dalam *Madhi* (ماض), *Hal* (حال) dan *Mustaqbal* (مستقبل) dalam pasal ketiga. Kemudian di pasal keempat as-Syaikh mulai masuk ke dalam bahasan *Fi'l al-Hal* (فعل الحال) secara lebih khusus. Dilanjutkan dengan bahasan *al-Fa'il Marfu'* (الفاعل مرفوع) dan *Maf'ul Manshub* (مفعول منصوب) dalam pasal kelima. Pasal berikutnya atau pasal keenam ternyata lurus masuk ke dalam *Fadhlah* yang salah satunya adalah *al-Hāl* (الحال) dan dilanjutkan dengan bahasan *Tamyiz* (التمييز) di pasal ketujuh.[50]

---

[45] Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh…*, hlm 72

[46] Abu Zaid'Abd ar-Rahman bin Ali bin Shalih al-Makudi, *Syarh…*,hlm 267

[47] *I'rab* adalah perubahan akhir kalimat yang disebabkan oleh *'amil* yang memasukinya baik itu secara lafazh atau pun secara perkiraan. Moch Anwar, *Ilmu…*, hlm 11. Sedangkan *Binā'* adalah timbangan dalam sharf atau sederhanya bentuk suatu kata. Lihat Roji al-asmir, *Mu'jam…*,hlm 163

[48] *Ism Ma'rifat* adalah bentuk kata benda yang menunjukkan pada benda tertentu. Bentuknya ada 5 yaitu *Isim Mudhmar* seperti kata اَنَا, *Ism 'Alam* seperti kata زَيْدٌ , *Ism Mubham* seperti kata هَذَا, *Ism* yang diberi *alif* dan *lam* seperti kata اَلْغُلَامُ , dan *Ism* yang di-*idhafah*-kan pada salah satu dari empat bagian sebelumnya seperti kata عَبْدُ اللهِ. Sedangkan *Ism Nakirah* adalah kata benda yang jenisnya bersifat umum yang tidak menentukan sesuatu perkara lainnya. Dalam kalimat yang sederhana, *Ism Nakirah* adalah *Ism* yang tidak layak dimasuki oleh *alif* dan *lam.* Contohnya adalah kata رَجُلٌ dan كِتَابٌ . Moch. Anwar, *Ilmu…*, hlm 105-108

[49] *Mubtada'* adalah *Ism Marfu'* yang terbebas dari berbagai *'amil* lafazh. Sedangkan *Khabar* adalah *Ism Marfu'* yang disandarkan kepada *Mubtada'*. Contoh kalimatnya seperti زَيْدٌ قَائِمٌ. Moch. Anwar,*Ilmu…*, hlm 85

[50] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 42

Menarik dalam bahasan al-Qusyairi terkait aspek Nahwu yang ditulisnya dalam bab ini. Ada perbedaan yang sangat terlihat dalam kategorisasi *Fi'l* di mana al-Qusyairi membaginya ke dalam *Fi'l Madhi* (lampau, *past tense*), *Fi'l Hal* (sekarang, *present tense*), dan *Fi'l Mustaqbāl* (yang akan datang, *future tense*). Sedangkan mayoritas beberapa kitab Nahwu yang lain membaginya justru ke dalam bentuk *Fi'l Madhi (Past Tense)*, *Fi'l Mudhari' (Present and Future Tense)* dan *Fi'l Amr (Imperatif Sentence)*. As-Shanhaji juga secara eksplisit menulis bab sendiri tentang *Af'al* (الافعال) yang di dalamnya termuat ketiga komposisi tersebut setelah sebelumnya membahas tentang *I'rab* beserta karakteristiknya[51]. Hal ini diperkuat dengan Ibnu Malik yang juga melakukan kategori serupa dalam kitabnya. Secara eksplisit *Nuhat* Andalusia ini menjelaskan ketiga kategori tersebut dalam bait yang berurutan satu sama lain. Meskipun di beberapa bait berikutnya ada bahasan tersendiri perihal *Fi'l Amr*[52].

Apabila kita hendak mencermatinya lebih jauh, maka dari sini sebenarnya menguatkan satu pandangan bahwa memang al-Qusyairi ingin mencoba merelavansikan bahasan Nahwu dengan tema-tema Tasawuf yang hendak diutarakannya. Di samping itu deskripsi al-Qusyairi tentang *Fi'l* dalam *Nahwu al-Qulub* ini lebih cenderung berdasarkan konteks waktu. Sedangkan *Fi'l Amr* bukanlah kata kerja yang berkait kelindan dengan waktu. Adapun terkait aspek sufistiknya akan penulis jelaskan di bagian depan dari penelitian ini.

Terlepas dari distingsi kategoriasi *Fi'l* yang dilakukan oleh al-Qusyairi dalam kitab *Nahwu al-Qulub*, kita melihat aspek Nahwu yang berada dalam bab keempat ini semuanya memang tercantum juga dalam kitab-kitab Nahwu lain pada umumnya. Hanya saja kembali al-Qusyairi menunjukkan pemikirannya yang khas dengan pola kategorisasi tersebut. Sebab memang pola urutan dan kategori ini jarang sekali dilakukan oleh para *Nuhat* yang lain.

[51] Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh…*, hlm 84
[52] Abu Zaid Abd ar-Rahman bin Ali bin Shalih al-Makudi, *Syarh…*, hlm 8

Bab terakhir yang disampaikan oleh al-Qusyairi dalam kitab *Nahwu al-Qulub* ini adalah berbicara tentang *al-Badl* (**البدل**) yang memuat empat pasal.[53] Sebelum melanjutkan bahasan pada pasal-pasal yang termuat di dalamnya, al-Qusyairi juga tidak luput menjelaskan bahwa *al-Badl* terbagi ke dalalam empat bagian. *Pertama* adalah *Badl al-Kull min al-Kull* (**بدل الكل من الكل**)[54], *Kedua* adalah *Badl Ba'dh min al-Kull* (**بدل البعض من الكل**)[55], *Ketiga* adalah *Badl Isytimāl* (**بدل الاشتمال**)[56] dan yang *Keempat* adalah *Badl al-Ghalath* (**بدل الغلاط**)[57]. Keempat model *al-Badl* tersebut sudah banyak pula dicantumkan dalam bebrapa kitab Nahwu yang lain. Hanya memang dalam hal ini al-Qusyairi menjadikan *al-Badl* sebagai bab utama yang justru di bawahnya memuat beberapa aspek Nahwu yang dalam kitab lain justru menjadi bab tersendiri.

Sebut saja misalnya dalam bahasan tentang *an-Na't* (**النعت**) yang dijadikan al-Qusyairi sebagai bagian dari pasal dalam bab *al-Badl*. Padahal apabila kita melihat kepada beberapa kitab Nahwu lain seperti yang ditulis oleh as-Shanhaji dan Ibnu Malik akan kembali tampak sebuah perbedaan yang sangat kentara. As-Shanhaji meletakkan bahasan tentang *an-Na't* setelah bahasan *al-'Awamil ad-Dakhilati 'ala al-Mubtada' wa al-Khabar* yang juga menjadi bab tersendiri. Justru bahasan tentang *al-Badl* diletakkan sedikit di bawah selang beberapa bab berikutnya[58].

---

[53] Dalam khazanah Nahwu Arab ada yang disebut dengan *al-Badl*. Apabila *Ism* diganti dengan *Ism* atau *Fi'l* diganti dengan *Fi'l* maka dalam hal seluruh bentuk *I'rāb*-nya harus mengikutii *Mubdal Minhu*-nya. Contohnya adalah kalimat جَاءَ زَيْدٌ غُلَامُهُ (Zaid telah datang pelayannya). Moch. Anwar, *Ilmu…*, hlm 119

[54] *Al-Badl* jenis pertama ini adalah jenis kata pengganti yang sama dan sesuai dengan *Mubdal Minhu*-nya. Contohnya adalah kalimat **جاء زيد أخوك** (Zaid telah datang, yakni saudaramu), Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh…*, hlm 169

[55] *Al-Badl* jenis yan kedua ini adalah jenis kata pengganti yang merupakan sebagian dari keseluruhan. Contohnya adalah kalimat **أكلت الرّغيف ثلثه** (Aku telah memakan roti itu, yakni sepertiganya), Moch. Anwar, *Ilmu…*, 120

[56] *Al-Badl Isytimal* adalah jenis kata pengganti yang mengandung makna bagian dari *Matbu'*-nya, tetapi lebih bernada konotatif. Contohnya adalah kalimat **نفعني زيد علمه** (Zaid telah bermanfaat bagiku, yakni ilmunya). Moch. Anwar, *Ilmu…*, hlm 120

[57] *Al-Badl Ghalath* adalah kata pengganti yang keliru di mana tidakada maksud yang serupa dengan *matbu'*-nya,tetapi yang dimaksud hanyalah kata pengganti. Contohnya adalah kalimat **رأيت زيد الفرس** (Aku telah melihat Zaid, yakni kuda), Moch. Anwar, *Ilmu…*, hlm 120

[58] Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh…*, hlm 221-223

Dalam bahasan tentang bab *al-Badl* atau bab keempat ini, al-Qusyairi mencantumkan beberapa pasal di dalamnya. Pasal pertama adalah tentang *an-Na't* (**النعت**) yang di dalamnya disertakan bahasan tentang definisi *an-Na'at* baik itu dari sisi kebahasaan atau linguistik maupun dari sisi Tasawufnya[59]. Pasal kedua adalah ketengahan tentang *'Athf* (**عطف**) dengan deskripsi karakteristik yang dimilikinya. Selanjutnya di pasal ketiga al-Quyairi membahas tentang *at-Taukid* (**التوكيد**) yang juga disertai pengertiannya. Terakhir di pasal keempat yang diketengahkan oleh al-Qusyairi adalah *harf al-Jar* (**حرف الجر**).[60] Sampai bab terakhir ini pun nomenklatur yang dilakukan oleh al-Qusyairi jauh berbeda dengan yang dilakukan oleh as-Shanhaji dan Ibnu Malik.

Sebagaimana penulis sampaikan sebelumnya bahwa dalam kitab *al-Ajurumiyyah* karya as-Shanhaji, *al-Badl* memang bab tersendiri akan tetapi berada satu tingkat dalam koridor *Ism Tawābi'*. Hierarkinya menjadi horizontal dengan *an-Na't*,*'Athf*, dan *at-Taukīd*. Tidak ada *Harf al-Jar* dalam hierarki horizontal tersebut[61]. Begitupun juga dengan Ibnu Malik yang mendudukan *al-Badl* sebagai rangkaian *at-Tabi'* yang berfungsi dalam menyempurnakan tujuan *al-Kalam*.[62]

Apabila kita melihat secara keseluruhan dari menu-menu gramatikal yang ada di dalam kitab *Nahwu al-Qulub* maka kontennya tidak begitu jauh berbeda dengan kitab-kitab nahwu di masa berikutnya yang menjadi bahan ajar populer saat ini seperti *al-Ajurmiyyah* karya as-Shanhaji dan kitab *al-Fiyyah* karya Ibnu Malik.[63] Hanya saja memang struktur sistematiknya yang cukup berbeda dengan kitab-kitab Nahwu pada umumnya.

---

[59] *Na'at* adalah lafazh yang senantiasa mengikuti kepada makna lafazh yang diikutinya, baik itu dakam keadaan *Rafa'*, *Nahsab*, *Khafadh*, *Ma'rifat* ataupun *Nakirah*-nya. Contohnya adalah kalimat berikut قام زيد العاقل، رأيت زيدا العاقل، مررت بزيد العاقل. Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh…*, hlm 151

[60] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 43

[61] Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh…*, hlm 168-169

[62] Abu Zaid'Abd ar-Rahman bin Ali bin Shalih al-Makudi, *Syarh…*,hlm 233

[63] Hal ini bisa dilihat dalam daftar isi yang ada dalam dua kitab tersebut. Di antaranya adalah Baha al-Din Abdullah Ibn 'Aqil, *Alfiyyah…*, hlm ix – x dan Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh…*, hlm 221-222

Berikut adalah peta sistematika ilmu nahwu yang terdapat dalam kitab *Nahwu al-Qulub* karya al-Qusyairi.[64]

No	Bab	Pasal
1	*Aqsam al-Kalam*	
2	*Al-Asma wa Isytiqoquha*	1. Kategorisasi *Ism; Shahih wa al-Mu'tal*
3	*Mawani' as-Sharf*	
4	*Al-I'rab wa al-Bina'*	1. Kategorisasi *Ism; Ma'rifat* dan *Nakirah*
		2. Al-Mubtada'
		3. Al-Af'al ats-Tsalatsah: Madhi, Hal wa Mustaqbal
		4. Fi'l al-Hal
		5. Al-Fa'il Marfu'
		6. Al-Hal
		7. At-Tamyiz
5	*Al-Badal*	1. An-Na't
		2. 'Athaf
		3. At-Taukid
		4. Hurf al-Jar

Tabel 2.1.
Sistematika Nahwu dalam Kitab Nahwu al-Qulub

Demikianlah bahasan kitab *Nahwu al-Qulub* yang penulis sampaikan berdasarkan aspek-aspek Nahwu yang ada di dalamnya. Berikutnya penulis akan mengetengahkan bagaimana aspek dan sistematika Tasawuf yang ada dalam kitab tersebut.

2. Aspek dan Sistematika Tasawuf Kitab *Nahwu al-Qulub*

Menurut al-Qusyairi, *al-Kalam* memiliki tiga unsur dasar yaitu *Aqwal*, *Af'al* dan *Ahwal*. Makna *Aqwal* yang dihendaki oleh al-Qusyairi adalah ilmu yang merupakan mukadimah bagi aktua-

[64] Lihat Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu …*, hlm 1- 47

lisasi segala perilaku kebaikan[65]. Sedangkan *Af'al* adalah tingkah laku kebaikan yang sesuai dengan ajaran agama. Adapun *Ahwal* adalah keadaan di mana Allah SWT menumpahkan segala keberkahan dan anugerah-Nya kepada hamba.[66]

Abu Nashr as-Sarraj mengatakan bahwa secara sederhana *Ahwāl* adalah kondisi hati spriritual.[67] Keadaan ini adalah sesuatu yang lahir dari kejernihan dzikir yang tempatnya berada di dalam hati. Kondisi hati spiritual ini adalah anugerah dari Allah SWT yang salah satu indikasinya adalah terasa nyaman dan ringan anggota tubuh karena interaksi dengan Allah SWT telah jauh menembus ke dalam hati.

Syaikh Abd al-Qadir al-Kuhaniy ikut menjelaskan tingkah laku seorang hamba dalam rumusan *Af'al al-Qulub*. Ia mengatakan bahwa *Af'al al-Qulub* yang harus dijaga oleh seorang hamba adalah iman, taubat, zuhud, tawakkal, sikap berserah diri, rasa rela dan keikhlasan. Sikap atau perilaku demikianlah yang dapat mengantarkan seorang hamba pada peringkat yang luhur di hadapan Allah SWT. Hal ini tentu akan berakibat sebaliknya apabila seorang hamba tidak menjaga perilakunya tersebut di jalan kesufian[68].

Aspek tasawuf dalam bab kedua yaitu *al-Asma wa Isytiqaquha* berbicara tentang *Ism* yang konotasinya berujung pada kata *al-'Abd* (hamba)[69]. Al-Qusyairi menjelaskan bahwa kata *al-'Abd* (hamba) adalah pelabelan dari Allah SWT kepada siapapun yang berlomba dalam memenangkan-Nya baik itu dalam kesengsaraan maupun kebahagiaan. Hamba yang senantiasa mendekatkan diri *(Qurb)* dalam pemenangan tersebut maka akan mem-

[65] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 40

[66] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Syarh…*, hlm 40

[67] Abu Nashr as-Sarraj, *al-Luma': Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*, terj. Wasmukan dan Samson rahman. (Risalah Gusti, Surabaya, 2009), hlm 88

[68] Zakiyah, "Kitab al-Sani al-Matalib: Interkoneksi Nahwu dan Tasawuf", *Walisongo*, Vol.20., No. 20, November 2012., hlm 382

[69] Bila dalam Nahwu ada bahasa tentang *Isim*, maka dalam Tasawuf al-Qusyairi melakukan identifikasi antara *Ism* dengan *al-'Abd* . Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 40

peroleh derajat yang tinggi di antara makhluk-makhluk lainnya. Keterangan ini berlanjut pada satu pasal yang mengupas tentang *Shahih* dan *Mu'tal*.

Lanjut al-Qusyairi mengatakan bahwa tatkala seorang hamba mencapai *maqam Qurb* ada beberapa pengetahuan *ilahiyat* yang disampaikan ke dalam dirinya. Tatkala seorang hamba masuk dalam ruang belajar spiritual, maka Allah SWT memberikan beberapa faidah ke dalam dirinya. Hal ini bisa terlihat dalam al-Qur'an saat berikisah tentang beberapa Nabi. Nabi Adam a.s. misalnya, ketika berjalan menuju lembaran wujud *(Lauh al-Wujud)* lalu Allah SWT memberikan pengetahuan tentang *Asma'* yang dalam dunia sufi ditafsirkan dengan *Asma' al-Haqq* atau nama-nama Allah. Meskipun para mufasir yang seperti Ibnu Abbas mengartikan *Asma'* tersebut denga *Asma' al-Makhluqat* (nama-nama ciptaan-Nya).[70] Ayat yang dimaksud dari bahasan tersebut adalah surat al-Baqarah ayat 31 berikut.

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَآءَ كُلَّهَا. (البقرة: ٣١)

Artinya: *"Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama semuanya"*. (al-Baqarah: 31).

Tidak hanya Nabi Adam, al-Qusyairi memandang bahwa Nabi Muhammad SAW mengalami kejadian yang serupa. Ketika Nabi Muhammad SAW berjalan mendekati *Lauh as-Syuhud* yaitu fase di mana mucul pada diri seorang hamba kesadaran dan ingat sehingga seakan-akan pemilik hati tersebut senantiasa melihat dan menyaksikan segala perilakunya meskipun Dia tidak tampak.[71] Dalam diri Nabi keadaan itu terlihat ketika hendak mendapat wahyu pertama di Gua Hira lalu muncul *Hatif* (suara tanpa rupa) yan mengatakan bahwasannya Nabi Muhammad SAW telah dituntun untuk mendekat pada hakikat segala sesuatu

[70] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Tafsir al-Qusyairi al-Musamma bi Lathaif al-Isyarat Juz 1*, (Beirut: Daar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1971), hlm 35
[71] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risalah…*, hlm 108-109

yang *Maujud*. Lalu turunlah firman Allah SWT sebagaimana tertera dalam surat al-'Alaq ayat 1 berikut.

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ (العلاق: ١)

Artinya: "*Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang Menciptakan*" (Q.S. al-'Alaq; 1)[72]

Setelah mendapatkan perintah wahyu tersebut, maka Nabi Muhammad SAW mulai diajarkan untuk membaca kalimat tersebut. Bukan hanya itu, ia juga diajarkan lebih lanjut mengenai kandungan-kandungan nilai dan pengetahuan yang ada di dalamnya sampai ia terjernihkan hati dan pemikirannya. Saat itu Nabi telah melewati fase perkenalan dengan *al-Haqq* pada tahap *Asma* dan *Shifat*, lalu Nabi diminta untuk jauh menembus perkenalan pada tingkatan *Dzat.* Oleh karena itu turunlah wahyu berikutnya sampai pada surat al-'Alaq ayat ketiga.

إِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَامُ (العلاق: ٣)

Artinya: "*Bacalah dan Tuhanmulah yang paling Mulia*". (Q.S. al-'Alaq: 3)

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa *Ism Shahih* adalah kata yang selamat dari huruf *'illat* yaitu *alif, wawu* dan *ya'*. Ketiga huruf penyakit itu adalah simbol dari penyakit hati *Ilbas* (mengganti yang baik dengan yang buruk). *Waswas* (bisikan gelisah dari setan) dan *al-Ya'su* (putus asa). Apabila telah *Shahih* seorang hamba maka ia akan memasuki beberapa level *kasyaf* di mana beberapa di antaranya adalah tentang *'Ilm al-Yaqin*, *'Ain al-Yaqin* dan *Haqq Al-Yaqin*.[73] Kayakinan yang dimaksud oleh al-Qusyairi dalam hal ini adalah suatu pengetahuan yang pemiliknya tidak tercampuri keraguan barang sedikitpun.

[72] Abdullah bin Muhammad bin Abddurrahman bin Ishaq, *Lubab at-Tafsir min Ibn Katsir Juz 8*, Terj. M. Abdul Ghaffar, (Bogor: Pustaka Imam as-Syafi'i, 2004), hlm 503

[73] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 41

Tema tentang "Nama" memang menjadi bahasan cukup menarik dalam liturgi Tasawuf. William C. Chittick mengatakan bahwa pada awalnya Tasawuf adalah realitas tanapa nama sebagaimana yang dikatakan oleh Busyanji. Al-Qur'an menyatakan dengan sangat jelas bahwasannya setelah Allah menciptakan Adam, *"Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama semuanya"*. Semua nama yang diajarkan oleh Allah kepada Adam adalah jasad-jasad yang diberikan oleh Allah SWT kepada realitas-realitas yang sebelumnya tergambar secara jelas dalam zaman azali. Pada akhirnya semua jasad itu akan musnah akan tetapi ada arketip di dalamnya yang merupakan citra Tuhan. Oleh karena itu pada hakikatnya semua *Ism* atau nama (termasuk *al-'Abd)* pada tataran hakikatnya adalah citra dari Tuhan Yang Maha Esa.[74]

Bab ketiga membahas tentang *Mawani' as-Sharf* atau yang disebut dengan *Ism* yang tidak menerima *Tanwin.* Dalam pandangan ahli sufi, *Mawani' as-Sharf* jumlahnya ada sebelas macam.[75] *Pertama al-Jam'u* yakni lebih banyak bergumul dengan dunia dan menjauhi orang alim. *Kedua as-Sharf* yakni mengubah wajah-wajah mereka lebih berhaluan pada duniawi. *Ketiga al-Washfu* di mana keinginan mereka adalah mengihas diri dengan kebaikan agar menjadi orang yang populer. *Keempat at-Ta'nits* yakni lemahnya azam mereka dan ikhlas dengan segala kegagalan. *Kelima al-Ma'rifat* yakni mengetahui bahwa telah banyak nikmat Allah yang turun kepada dirinya akan tetapi meringkas segala perilaku syukur kepada-Nya. *Keenam al-'Ujmah* yakni menelantarkan atau menyiasiakan nikmat Allah dengan menyembunyikan ilmu-Nya. *Ketujuh al-'Adlu* yakni menyimpang dari jalan yang lurus. *Kedelapan at-*

[74] William C. Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, terj. Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2002), hlm 80

[75] *Ilm al-Yaqin* segala sesuatu yang keberadaannya disertai dengan syarat atau bukti. Ini adalah keyakinan yang dimiliki oleh orang-orang rasionalis. *'ain al-Yaqin* adalah segala sesuatu yang keberadaannya disertai hukum *bayan* atau deskripsi komprehensif. Ini adalah keyakinan para realis-empiris. Sedangkan *Haqq al-Yaqin* adalah yang keberadaanya dengan sifat terang. Ini adalah keyakinan yang dimiliki oleh kaum intutif. Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 41

Tarkib yakni merusak amalnya dengan pekerjaan-pekerjaan yang bodoh. *Kesembilan al-Alif* yang berarti "saya" (kesombongan). *Kesepuluh an-Nun* yang bermakna "nun" kebanggaan. *Kesebelas wa Wazn al-Fil* yakni amalnya yang memiliki potensi memunculkan ke-*'Ujub*-an. Lebih lanjut al-Qusyairi mengatakan bahwa ketika terkumpul dua penyakit yang disebutkan di atas dalam diri manusia maka tidak akan diterima semua amalnya dan terpalingkan dari gerbang-gerbang *Wushul*.[76]

Selanjutnya adalah bahasan tentang aspek sufistik dalam *al-I'rab wa al-Bina'*. Para ahli Tasawuf mengatakan bahwa *Rafa'* adalah simbol dari keinginan kuat menuju Allah SWT. *Nashab* adalah keadaan jasmaniah mereka yang lurus dalam ketaatan kepada Allah SWT. *Khafadh* adalah simbol jiwa-jiwa sufi yang senantiasa bertawadhu kepada Allah SWT. *Jazm* adalah simbol kematian hati mereka bila jauh dari Allah SWT dan *Sukun* adalah simbol ketenangan hati mereka menuju Allah SWT. *Mu'rab* sendiri adalah keadaan berubahnya hati spiritual bagi hamba yang berada dalam *Maqam Talwin*.[77] Sedangkan *Mabni* adalah ke-*Istiqamah*-an dalam *Ahwal*-nya.[78]

Pasal pertama dalam bab ini menjelaskan tentang *Ism Ma'rifat* dan *Ism Nakirah*.[79] Pada bagian ini al-Qusyairi menafsirkan bahwa dalam fenomena para hamba, ada di antara mereka yang *Ma'ruf* senantiasa berbuat kebaikan. Perilakunya ini selaras dengan masyarakat sehingga mengantarkannya menjadi sosok

[76] *Wushul* secara bahasa artinya adalah sampai. Dalam terminologi Tasawuf istilah ini biasanya dipakai ssebagai sebutan bagi tujuan hakiki yang hendak dicapai oleh para sufi. Tasawif senantiasa memandang kehidupan manusia atau seorang hamba adalah seperti jalan panjang menuju Tuhan. Oleh karena itu beberapa istilah yang terkandung di dalamnya juga kerap memiliki konotasi ke arah sana.

[77] *Talwin* adalah sifat pemilik *ahwal* maksudnya adalah suatu kondisi di mana seorang sufi masih terpengaruh dengan keadaan, pengaruh-pengaruh batin atau kondisi yang menguasai jiwanya. Dalam kondisi ini seorang sufi masih memiliki kemungkinan untuk menaikkan *maqam* yang dimilikinya menuju *maqam* berikutnya yang lebih tinggi. Atau bisa juga sebaliknya di mana seorang sufi justru malah jatuh ke *maqam* yang berada di bawahnya. Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risalah*…, hlm 95

[78] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu*…, hlm 42

[79] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu*…, hlm 43

yang populer di tengah-tengah mereka. Ada pula hamba yang *Shiddiq* dengan segala karakteristik yang melekat dalam dirinya. Di samping itu ada pula hamba yang *Munkar* di mana tingkah lakunya tidak selaras dengan masyarakat.

Pasal kedua berbicara tentang *Mubtada'* yang di bahasan sebelumnya juga sempat dikupas. Hamba yang bersifat *Mubtada'* mempunyai kedudukan yang mulia *(Marfu')* karena *Tajrid*-nya dari segala perkara-perkara duniawi *(al-'Awamil al-Lazfzhiyyati)*. Begitupun juga dengan *Khabar*-nya yang ikut dalam kedudukan *Marfu'*. Ia tidak memutuskan relasi-relasi dan senantiasa terhubung dengan hakikat serta hasrat pada Allah SWT[80].

Pasal ketiga berisi paparan tentang kata kerja *(Fi'il)* dengan kategorisasi dulu *(Madhi)*, sekarang *(Hal)* dan masa yang akan datang *(Mustaqbal)*[81]. Begitu juga manusia memiliki keadaan atau *Ahwal* yang beragam antara satu dengan lainnya. Ada di antara mereka yang pemikirannya terperangkap dalam fase masa lalu (romantisme). Ada beberapa juga yang beripikir jauh kedepan terkait dengan hasil akhir kehidupan. Pun ada pula manusia yang disibukkan dengan memperbaiki waktunya di masa sekarang dengan mengakomodasi masa lalu dan pandangan masa depan.

Pasal keempat berbicara tentang *Fi'l al-Hal* yang *Marfu'* selama tidak terpengaruh oleh *'Amil Nawashib* dan *'Amil Jawazim*. Hamba yang *Nāshib* adalah mereka yang kedudukan spiritualnya terdegradasi karena perilakunya sendiri. Sedangkan hamba yang *Jazim* adalah interpretasi dari kesurutan langkah dalam penempuhan jalan spiritual. Apabila hamba tersebut selamat dari catatan buruk dan keangkuhan diri maka akan diangkat derajatnya oleh Allah SWT.

As-Syaikh juga mengetengahkan petikan ayat yang menjadi legitimasi atas pandangannya tersebut. Ayat yang dimaksud adalah surat surat Fathir ayat kesepuluh.

---

[80] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 42
[81] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 43

... اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهٗ...۝ (فَاطِر: ١٠)

Artinya: "*….Kepada-Nyalah akan naik perkataan-perkataan yang baik dan amal kebajikan Dia akan mengangkatnya….*" (Q.S. Fathir: 11)

Ibnu Abbas mengatakan bahwa ucapan-ucapan yang baik adalah bagian dari dzikir kepada Allah SWT dan akan naik kepada-Nya. Sedangkan amal shalih adalah menunaikan kewajiban sebagai hamba. Barangsiapa yang berdzikir dan menunaikan kewajiban maka amalnya itu akan dibawa oleh dzikir kepada Aklah SWT. Akan tetapi apabila melakzanakan dzikir tanpa disertai melaksanakan kewajiban maka dzikirnya tidak pernah sampai kepada Allah SWT.[82]

Pasal kelima as-Syaikh menjelaskan tentang sistem *Fa'il Marfu'* dan *Maf'ul Manshub.* As-Syaikh dalam hal ini menjelaskan bahwa tatkala seorang hamba menyadari tidak ada *Fa'il* (subjek kehidupan) di alam ini selain Allah maka Allah SWT akan mengagungkan hamba tersebut, Meninggikan capaian dzikirnya, menyerahkan diri dalam keagungan-Nya dan merendahkan diri saat menyaksikan segala kesmpurnaan-Nya. Tidak hanya itu, hamba tersebut menyadari bahwa dirinya hanya seorang *Maf'ul* (objek) dan ia selalu bergegas dalam beribadah kepada-Nya.

Pembacaan Tasawuf dalam pasal ini ditulis oleh al-Qusyairi dari salah satu ayat al-Quran surat al-Insyirah ayat 7-8.

فَاِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ (٧) وَ اِلٰى رَبِّكَ فَارْغَبْ.(٨). (الانشراح: ٧– ٨)

Artinya: "*Maka apabila engkau telah selesai (dari satu urusan, tetaplah bekerja keras (untuk urusan yang lain). Dan hanya kepada Tuhanmulah engkau berharap".* (Q.S. al-Insyirah: 7-8)

Dalam tafsirnya al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut dengan beberapa tafsir. As-Syaikh mengatakan bahwa apabila selesai

[82] Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq as-Syeikh, *Lubab al-Tafsir min Ibn Katsir Juz 6,* terj. M. Abdul Ghaffar, (Bogor: Pustaka Imam as-Syafi'i, 2004), hlm 589

shalat fardhu maka lanjutkanlah dengan do'a. Apabila selesai melaksanakan ibadah maka akan datanglah syafaat. Apabila salah seorang hamba telah selesai dalam melaksanakan ibadah, maka lanjutkanlah pembatinan dan penghayatan ibadah tersebut dalam hati.[83]

Pasal keenam pembahasan beralih pada *al-Hal* yang merupakan sifat keadaan *Fa'il* dan *Maf'ul* dengan kedudukan *Nakirah Manshubah*. Simbol Tasawuf yang dibaca oleh al-Qusyairi pada bagian ini adalah akhlak seorang arif yang senantiasa menyelaraskan pandangannya dengan Allah dalam memperbaiki keadaan. Selain itu *Ahwal*-nya bersama Allah SWT senantiasa istiqamah dan lurus.

Dalam hal ini as-Syaikh merujuk kepada surat al-Baqarah ayat 273 sebagaimana berikut.

.... يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ التَعَفُّفِ.... (البقرة: ٢٧٣)

Artinya: *"(Orang lain) yang tidak tahu, menyangka bahwa mereka adalah orang-orang kaya karena mereka menjaga diri (dari meminta-minta)"*. (Q.S. al-Baqarah: 273)

Dalam tafsirnya al-Qusyairi mengatakan bahwa ayat ini memiliki kandungan tentang siapa saja hamba yang memiliki penglihatan spiritual maka akan sirna segala kesukaran yang bertengger dalam dirinya. Tidak ada kemuliaan yang didapatinya kecuali dengan *Nur Ahadiyyah*.[84]

Pasal ketujuh adalah tentang *Tamyiz* yang memiliki fungsi gramatikal dalam menafsirkan hal yan belum jelas dan menjelaskan sesuatu yang belum dipahami. Suatu kelompok atau kaum bisa memisahkan dan membedakan antara yang baik dan yang buruk adalah dengan ilmu. Sebagaimana kaidah dasarnya bahwa *Tamyiz* diletakkan setelah sempurnanya suatu kalimat. Apabila

[83] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi,*Tafsir al-Qusyairi al-Musamma bi Lathaif al-Isyarat Juz 3*, (Beirut: Daar al-Kitab al-Ilmiyyah, 1971), hlm 433

[84] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Tafsir ….*, (Beirut: Daar al-Kitab al-Ilmiyyah, 1971), hlm 126

seorang hamba telah mampu membedakan mana yang baik dan mana yang buruk dalam penglihatan spiritualnya maka Allah SWT akan meluruskan dan menganugerhkan kebaikan bagi hamba tersebut.

Salah satu ayat yang dikutip oleh al-Qusyairi dalam pasal ini adalah surat al-Anfal ayat ke-37. Berikut penulis ketengahkan redaksi dari ayat tersebut.

لِيُمَيِّزَ اللّٰهُ الْخَبِيْثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَ يَجْعَلَ الْخَبِيْثَ بَعْضَهُ عَلٰى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيْعًا فَيَجْعَلَهُ فِيْ جَهَنَّمَ اُولٰۤئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ ۝ (الأنفال: ٣٧)

Artinya: *"Agar Allah SWT memisahkan (golongan) yang buruk dari yang baik dan menjadikan (golongan) yang buruk itu sebagiannya di atas yang lain, lalu kesemuanya ditumpukkan-Nya, dan dimasukkan-Nya ke dalam neraka Jahannam. Mereka itulah orang-orang yang rugi"*. (Q.S. al-Anfal: 37)

Ibnu Katsir mengatakan bahwasannya *Asbab an-Nuzul* tentang ayat ini berkenaan dengan peristiwa perang Badar. Akan tetapi titik poin dalam ayat ini memang adanya sebuah fenomena *Tamyiz* yang disampaikan Allah SWT kepada kaum muslimin. Karakteristik kaum kafir dideskripsikan senantiasa mengalokasikan harta mereka untuk segala proyek yang bisa menghambat tersebarnya agama Islam. Bahkan sampai harta mereka habis dan Allah SWT memastikan bahwa ujung dari apa yang mereka lakukan akan berbuah penyesalan. Dari sini Allah SWT menarik garis pembeda yang cukup jelas dengan apa yang dilakukan oleh umat Islam. Allah SWT hendak membedakan dan memisahkan antara orang-orang yang menaati-Nya dan yang memusuhi-Nya. Fenomena *Tamyiz* ini bisa jadi dilakukan di akhirat akan tetapi tidak menutup kemungkinan terjadi juga di dunia.[85]

[85] Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq as-Syeikh, *Lubab at-Tafsir min Ibn Katsir Juz 4, terj.* M. Abdul Ghaffar, (Bogor: Pustaka Imam as-Syafi'i,

Al-Qusyairi memberikan pandangannya terhadap ayat tersebut yang dituangkan dalam kitab tafsirnya. *Khabits* menurut al-Qusyairi adalah segala sesuatu yang telah dihukumi buruk dan rusak oleh syariat. Sedangkan *at-Thayyib* adalah segala sesuatu yang duhukumi baik dan bermanfaat dalam pandangan pengetahuan.[86]

Selanjutnya adalah aspek sufistik yang berada dalam bab *al-Badl*. Dalam sub bahasan ilmu Nahwu ada yang disebut dengan *al-Badl* atau "pengganti" atau juga yang kerap diindonesiakan dengan kata "badal". Ada beberapa kategori dalam pembagian *al-Badl*. *Pertama* adalah *Badl al-Kulli min al-Kulli* yaitu adalah pengganti keseluruhan untuk keseluruhan. Ini adalah badalnya kaum *'Arifin*.[87] *Legal standing* yang dipakai al-Qusyairi untuk hal tersebut adalah surat al-Qiyamah ayat 22-23.

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝ (القيامة: ٢٢-٢٣)

Artinya: *"Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Memandang Tuhannya".* (Q.S. al-Qiyamah: 22-23)

Ibnu Katsir dalam tafsirnya mengatakan bahwa ayat ini berkenaan dengan kondisi umat Islam pada saat Hari Kiamat. Keadaan orang muslim pada saat itu berseri-seri sebagai tanda kebahagiaan. Mereka juga bisa melihat Allah SWT dengan kasat-mata.[88] Dengan nada yang tidak jauh beda dalam tafsir sufistik-nya, al-Qusyairi memandang bahwa *Nadzhirah* adalah cahaya kebaikan karena bersifat transenden dari dan kepada Allah SWT.

Kedua adalah *Badl al-Ba'dh* yaitu badal atau pengganti dengan sebagian tapi berlaku untuk keseluruhan. Ini adalah badalnya kaum *'Abidin* (orang-orang ahli ibadah). Rujukan dari pemaham-an as-Syaikh yang ini adalah surat al-Furqon ayat 70.

2004), hlm 39

[86] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Tafsir…*, hlm 393

[87] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Tafsir…*, hlm 370

[88] Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq as-Syeikh, *Lubab al-Tafsir …*, hlm 351

اِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنَاتٍ ۗ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ۝ (الفرقان: ٧٠)

Artinya: "*Kecuali orang-orang yang bertaubat dan beriman dan mengerjakan kebajikan, maka kejahatan mereka diganti Allah dengan kebaikan, Allah Maha Pengampun Maha Penyayang*". (Q.S. al-Furqan: 70)

Imam 'Ali as-Shabuni mengatakan bahwa kata taubat dalam ayat tersebut adalah *at-Taubat an-Nashuh* yaitu taubat yang sebenar-benarnya taubat. Allah SWT memuliakan mereka di akhirat dengan tempat yang baik[89]. Al-Qusyairi menafsirkan bahwa firman ini menjelaskan tentang orang-orang yang bertaubat di mana mereka mendapatkan pengampunan dari Allah SWT dan mendapatkan pahala atas apa yang mereka lakukan tersebut[90].

Ketiga adalah *Badl al-Isytimal* yaitu pengganti dengan sesuatu untuk menyebut sesuatu yang lain yang serupa. Badal ini dalam optik Tasawuf al-Qusyairi dibaca bahwa suatu kaum yang menghadirkan sikap *Khauf* dan *Raja'* dalam segala tingkah laku ibadahnya akan sampai pada apa yang dia harapkan dan juga mendapat rasa aman dari yang dia takutkan. Al-Qusyairi mengutip surat Yunus ayat 62 sebagai salah satu rujukan dari pemikirannya.

اَلَا اِنَّ أَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝ (يونس: ٦٢)

Artinya: "*Ingatlah wali-wali Allah itu tidakada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak bersedih hati*". (Q.S.Yunus: 62)

Muhammad 'Ali as-Shabuni mengatakan bahwa tidak ada rasa takut bagi seorang pecinta Allah SWT dan para kekasih-Nya terhadap adzab-Nya di akhirat. Bukan karena mereka tidak percaya dan senantiasa merasa aman dan telah melakukan

[89] Muhammad'Ali as-Shabuni, *Shafwat at-Tafasir Juz 2*, (Beirut: Daar al-Qur'an, 1981), hlm 370

[90] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Tafsir…*, hlm 394

banyak ibadah, akan tetapi dalam hati mereka sudah tidak ada lagi tempat untuk rasa takut karena yang ada hanyalah rasa cinta kepada Allah SWT. Di samping itu, mereka juga tidak menaruh rasa sedih terhadap segala yang menimpa mereka dalam kehidupan dunia.[91] Sedangkan al-Qusyairi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa rasa takut tersebut adalah terhadap perkara-perkara duniawi sedangkan kesedihan yang ada di dalamnya adalah terhadap akibat-akibat duniawi tersebut.[92]

Keempat adalah *Badl al-Ghalath* yaitu badal yang hadir dalam kalam yang tidak fashih sehingga konotasi Tasawufnya negatif. Al-Qusyairi menyebutnya sebagai badal *al-Mathrudin* yaitu golongan yang terhalau dari *Maqam Qurb*.[93] Rujukan yang dipakai oleh al-Qusyairi dalam memperkuat pandangannya adalah surat al-Kahfi ayat 50.

....بِئْسَ لِلظَّالِمِيْنَ بَدَلًا ۝ (الكهف: ٥٠)

Artinya: *"….Sangat buruk (Iblis itu) sebagai pengganti (Allah) bagimu"*. (Q.S. al-Kahfi: 50)

Ada beberapa pasal yang dimasukkan oleh al-Qusyairi dalam bahasan *al-Badl*.[94] Pasal pertama berbicara tentang *an-Na't* dan *Shifat* di mana pandangan Tasawufnya adalah bahwa amal seorang hamba tidak akan pernah terpisah dari dirinya tersebut baik itu amal baik ataupun buruk. Pasal kedua adalah tentang huruf *'Athf* di mana aspek sufstik yang terkandung di dalamnya menunjukan jalan untuk menyambungkan diri spiritual kepada Allah SWT dan para *Ahlu Qurbah*. Pasal ketiga adalah tentang *Taukid* atau dalam istilah kebahasaan yang sederhana "penguat" kalimat. Salah satu yang menguatkan seorang hamba di jalan Allah menurut al-Qusyairi adalah kejujuran dan mereka meng-

[91] Muhammad 'Ali as-Shabuni, *Shafwat al-Tafasir Juz 1*, (Beirut: Daar al-Qur'an, 1981), hlm 589
[92] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusayiri, *Tafsir…*, hlm 22
[93] Abu al-Qasim Abd al-karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Tafsir…*, hlm 224
[94] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 45

ikat kejujuran itu bersama Allah dengan sangat erat. Pasal keempat adalah tentang huruf *Jar* yang meng-*Khafadh*-kan *ism*. Aspek sufistik yang terkandung dalam pasal ini adalah bahwa para *Muhaqqiqun* (orang-orang yang berada di jalan kebenaran) memandang sesuatu yang ada di dunia ini oleh Allah, dari Allah dan pada Allah. Mereka merendahkan diri dan hati dengan *Tawadhu'* kepada Allah SWT. Merekalah orang-orang yang memperkuat dirinya dengan menyandarkan diri di samping Allah SWT.

Berikut adalah sistematika Tasawuf dalam kitab *Nahwu al-Qulub* yang penulis sajikan dalam bentuk tabel.

No	Bab	Fashal	Tasawuf
1	*Aqsam al-Kalam*		*Al-Ushul Tsalatsah: Aqwal, Af'al wa Ahwal*
2	*Al-Asma' wa Isytiqoquha*	1. Kategorisasi *Ism; Shahih wa al-Mu'tal*	1. *al-Ilbas, al-Waswas wa al-Ya's*
3	*Mawani' al-Sharf*		*Al-'llat ila al-Qabul wa al-Wushul*
4	*Al-I'rab wa al-Bina'*	1. Kategorisasi *Ism; Ma'rifat* dan *Nakirah*	1. *Kadzalika al-'Ibad Minhum Ma'ruf bi as-Shidq wa Minhum Munakkir*
		2. *Al-Mubtada'*	2. *al-Faqir al-Mutajarrid Marfu' al-Qadr*
		3. *Al-Af'al at-Tsalatsah: Madhi, Hal wa Mustaqbal*	3. *Ahwal al-Qoum al-Mukhtalifah*
		4. *Fi'lu al-Hal*	4. *Idza Salima al-'Abd min al-Mulahazhah wa al-Futur Irtifa' Qadruhu 'inda al-'Aziz*
		5. *Al-Fa'il Marfu'*	5. *Ra'a al-'Arif alla Fa'ila illa Allah*
		6. *Al-Hal*	6. *Fa al-'Arif Mutawajjih ila Allah Ta'ala fi Ishlah Halihi*

No	Bab	Fashal	Tasawuf
		7. *At-Tamyiz*	7. *Fa al-Qoum bi al-'Ilm Mayyizu al-Haqq min al-Bathil*
5	Al-Badl	1. *An-Na't*	1. *A'mal al-'Abd La Tufariquh*
		2. *Hurf 'Athf*	2. *Tawassalu ila Allahi fi al-'Athfi 'alaihim*
		3. *At-Taukid*	3. *at-Tahqiq*
		4. *Hurf al-Jar*	4. *Khafidhu Anfusahum Tawadhu' lillah*

Tabel 2.2.
Peta Aspek Tasawuf dalam Kitab Nahwu al-Qulub

Demikianlah aspek-aspek tasawuf yang terkandung dalam kaidah Nahwu berdasarkan pandangan al-Qusyairi. Pada Bab berikutnya penulis akan sampaikan bagaimana relevansi perspektif sufistik dalam ilmu Nahwu sendiri. Selain itu penulis juga akan mengklasifikasikan tema-tema tasawuf yang ada di dalam kitab *Nahwu al-Qulub* dengan lebih spesifik dan sistematis.

BAB IV

AL-QUSYAIRI DAN KARYANYA

A. DI BALIK NAMA AL-QUSYAIRI – AN-NAISABURI – AS-SYAFI'I

Cendekiawan Islam yang satu ini memiliki nama asli Abdul Karim bin Hawazin bin Abdul Malik bin Thalhah bin Muhammad an-Naisaburi al-Qusyairi as-Syafi'i pada tahun 376 H/986 M[1]. Sebagaimana lazimnya para ulama Arab, al-Qusyairi memiliki *Kunyah* atau julukan populer dengan nama Abu Qasim. Ada tiga nama yang terlekat setelah nama lengkapnya yaitu *an-Naisaburi – al-Qusyairi – as-Syafi'i*, ketiga kata itu masing-masing menjelaskan identitas Imam al-Qusyairi.

Kata an-Naisaburi merujuk kepada nama kota Naisabur[2]. Beberapa hal mengenai kota ini pernah disampaikan oleh salah seorang sejarawan bernama Yaqut al-Hamawi dalam karyanya yang berjudul *Mu'jam al-Buldan.* Naisabur adalah sebuah kota di Provinsi Razavi Khorasan, ibu kota dari Sahrestan yang terletak di dataran subur kaki Gunung Binalud. Naisabur bersama dengan beberapa kota di sekitarnya seperti Marw, Herat dan Balkh adalah salah satu dari empat kota besar dari Khurasan dan juga merupakan salah satu kota terbesar pada abad pertengahan. Kota besar ini juga tercatat sebagai pusat pemerintahan kekhalifahan Islam di Timur, tempat tinggal bagi beragam kelompok etnis dan

[1] Ibrahim Basyuni, *Al-Imâm al-Qusyairi, Hayâtuhu wa Tashawwufuhu wa Tsaqâfatuhu*, (Kairo:Maktabatu al-Adab, 1992), hlm 7

[2] Abu Abdullah Yaqut bin Abdullah al-Hamawi, *Mu'jam al-Buldan*, Vol. 5, (Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah: t.t.), hlm 384

agama. Di samping itu wilayah ini sebagai jalur perdagangan pada rute komersial dari Transoxiana dan Tiongkok, Irak dan Mesir. Kota ini mencapai puncak kejayaannya pada abad ke-10 M hingga dihancurkan oleh invasi pasukan Mongol pada tahun 1221 M, juga gempa besar pada abad ke-13 M.

Jejak intelektual yang dimiliki oleh Imam al-Qusyairi tidak bisa terlepas dari lingkungan tempat tinggalnya, termasuk salah satu di antaranya adalah keluarganya sendiri. Al-Qusyairi lahir dari rahim seorang ibu bernama Sulamiyah, di mana ia adalah saudara perempuan salah seorang ulama populer di Naisabur yang bernama Abu 'Aqil as-Sulamy. Marga al-Qusyairi menurut Abdul Karim as-Sam'ani dalam kitab *al-Ansab* merujuk atau dinisbahkan kepada Bani (klan) Qusyair. Lebih lanjut Syaikh Abdu ar-Rahman bin Yahya al-Ma'lumi al-Yamani sebagai *Muhaqiq* kitab tersebut menuliskan catatan bahwa penisbahan marga tersebut sampai pada salah satu sosok yang bernama Qusyair bin Ka'ab bin Rabi'ah bin Amir bin Sha'sha'ah yang merupakan kabilah besar dan melahirkan banyak cendekiawan muslim[3].

Adapun kata as-Syafi'i yang kerap bertengger di belakang nama lengkapnya adalah simbol bahwa dia masuk dalam madzhab as-Syafi'i dalam fiqh[4]. Imam yang menjadi salah satu *founding father* dalam madzhab fiqh ini memiliki nama lengkap Muhammad bin Idris as-Syafi'i atau yang lebih populer dengan sebutan Imam as-Syafi'i. Ia lahir pada tahun 150 H/767 M di Ghazza Palestina dan meninggal pada tahun 204 H/820 M di Kairo.

Dari beberapa orang yang dituliskan terakhir, akan tampak bahwa beberapa pemikiran al-Qusyairi memiliki garis kesamaan pandangan dengan mereka. Hal itu bisa tampak dari beberapa

[3] Abd al-Karim as-Sam'ani, *al-Ansab*, Vol. 10, (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1981), hlm 153

[4] As-Sam'ani dalam kitab *al-Ansab* menyebutkan rangkaian nama silsilahnya dengan cukup lengkap yaitu Muhammad bin Idris bin Abbas bin Utsman bin Syafi' bin Saib bin Ubaid bin Abdu Yazid bin Hasyim bin Mutholib bin Qushay bin Kilab bin Murrah bin Ka'ab bin Luay bin Ghalib bin Fihr bin Malik bin Nadhr bin Kinanah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyas bin Nizar bin Adnan al-Mathlibi al-Syafi'i. as-Sam'ani, *al-Ansab* …, hlm 251

karyanya, utamanya dalam bidang fiqh dan tasawuf. Sebut saja dalam tasawuf yang dalam pembahasan ini memiliki porsi cukup banyak dan memang menjadi fokus utama, bahwa pemikiran tasawuf al-Qusyairi memiliki corak yang sama dengan tasawuf al-Ghazali. Di mana tingkat tertinggi seorang manusia atau hamba dengan Tuhannya adalah *Qurub* (dekat) dan tidak sampai pada proses penyatuan atau manunggal. Al-Qusyairi tidak berbincang sampai pada tataran doktrin-doktrin teosofi seperti *Ittihad* yang dikembangkan oleh Abu Yazid al-Busthami[5] atau *Wahdat al-Wujud* yang diformulasikan oleh Ibnu Arabi.[6]

Imam al-Qusyairi lahir di sebuah daerah yang bernama Ustuwa. Salah satu daerah yang terletak di pinggiran Naisabur.[7] Dalam catatan Yaqut al-Hamawi, Ustuwa banyak melahirkan intelektual-intelektual muslim dan para periwayat hadits *(Muhadditsun)*. Beberapa di antaranya adalah Abu Ja'far Muhammad bin Bisthom bin al-Hasan al-Ustuwai dan Imran bin Uqbah al-Ustuwai an-Naisaburi yang menjadi teman dekat Abdullah bin al-Mubarak. Termasuk yang menjadi salah satu diantara sekian banyak intelektual dari sana adalah al-Qusyairi.

Ustuwa menjadi bumi yang melihat bagaimana al-Qusyairi pertama kali lahir dan menghabiskan masa kanak-kanaknya. Tidak seperti anak-anak pada umumnya. Al-Qusyairi termasuk anak yang dilahirkan dalam keadaan yatim, artinya Hawazin sang bapak telah meninggalkannya lebih dahulu saat al-Qusyairi belum beranjak dari masa kanak-kanaknya. Hanya sebentar saja Hawazin melihat bagaimana putra yang di masa mudanya menjadi tokoh pengetahuan yang populer. Adalah seorang yang bernama Abu

[5] *Ittihad* adalah satu keadaan dalam tasawuf ketika seorang sufi merasa bersatu dengan Tuhannya, keadaan ini muncul tatkala pihak yang mencintai dan yang dicintai merasa menjadi satu. M. Hasyim Syamsudi, "Hulul, Ittihad dan Wahdat al-Wujud dalam Perbincangan Ulama Zahir dan Batin", *Al-Tahrir*, Vol. 13, No. 1 Mei 2013, hlm 115

[6] Konsep *Wahdat al-Wujud* didasari dengan pandangan bahwa manusia tetap berada dalam esensinya yang tidak ada selain *Wujud* itu sendiri. Happy Susanto, "Filsafat Manusia Menurut Ibnu Arabi", *Tsaqafah*, Vol.10, No.1 Mei 2014, hlm 125

[7] Abu Abdullah Yaqut bin Abdullah al-Hamawi, *Mu'jam al-Buldan*, Vol. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), hlm 208-209

al-Qosim al-Alimani yang menjadi sosok pendamping al-Qusyairi dalam menumbuhkan potensi-potensi intelektual, spiritual dan jasmaninya. Al-Alimani adalah salah seorang sahabat karib dari keluarga al-Qusyairi. Darinya juga al-Qusyairi kecil mulai belajar bahasa dan sastra Arab.[8]

Dari sini kita bisa memperoleh titik terang bahwa pada usia dini.[9] Al-Qusyairi mulai dikenalkan dengan ilmu-ilmu tata bahasa Arab. Bukan hanya itu, ia juga mempelajari lebih jauh menembus dimensi sastra-sastranya. Oleh karena itu Abd al-Lathif Hasan Abd ar-Rahman mengatakan bahwa al-Qusyairi bukan hanya seorang pakar tafsir dan ahli tasawuf, akan tetapi ia juga adalah seorang yang mumpuni dalam ilmu fiqih dan ushul. Ia juga sorang intelektual dalam bidang teologi madzhab al-Asy'ari yang nanti akan mengalami benturan dengan madzhab teologi Mu'tazilah. Terakhir, al-Qusyairi juga seorang sastrawan dan *Nuhat* (ahli nahwu) sekaligus penulis sya'ir yang mengantarkannya memperoleh gelar *Lisan 'Ashrihi* (juru bicara di zamannya).[10] Dari titik ini kita bisa mengetahui kelak ke-*Nuhat*-an dan ke-sufi-an dirinya tercermin dalam kitab *Nahwu al-Qulub* yang akan dikupas lebih dalam oleh penulis dalam penelitian ini.

B. JALAN INTELEKTUAL SEORANG AL-QUSYAIRI

Saat al-Qusyairi menginjak remaja, ia mulai membaca realitas sosial yang terjadi di sekitarnya. Pada masa itu, kondisi pemerintahan cenderung antipati terhadap kepentingan rakyat. Meskipun Naisabur dan Ustuwa memiliki kemegahannya masing-masing dari segi arsitektur dan hiruk pikuk kehidupan masya-

[8] Catatn ini ditulis oleh Abd al-Lathif Hasan Abd al-Rahman seorang muhaqqiq tafsir al-Qusyairi dalam muqaddimahnya. Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin bin Abd al-Malik al-Qusyairi an-Naisaburi as-Syafi'i, *Tafsir al-Qusyairi al-Musamma Lathaif al-Isyarat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), hlm 3

[9] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyah*, terj. Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 2013), hlm 3

[10] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin bin Abd al-Malik al-Qusyairi an-Naisaburi as-Syafi'i, *Tafsir …*, hlm 3

rakatnya, akan tetapi dari segi kepentingan politik justru terjadi ketimpangan sosial yang cukup kentara antara para pemangku jabatan dengan masyarakat akar rumput. Indikasi ini terlihat dari besarnya angka pajak yang harus dibayarkan penduduk kepada pemerintah.[11]

Melihat realitas yang demikian, al-Qusyairi muda merasa terpanggil untuk mengakhiri kemelut yang terjadi di depan matanya. Ini yang membuat dirinya termotivasi mempelajari ilmu hitung dalam perpajakan. Ia berpikir bahwa dengan jalan ini, saat dia masuk dalam jajaran pemerintahan khususnya dalam departemen perpajakan, maka ia bisa mempengaruhi angka tersebut agar tidak terlalu menekan terhadap rakyat kebanyakan. Oleh karena itu ia berangkat ke Naisabur untuk mendalami ilmu perpajakan.

Langkah yang diambil oleh al-Qusyairi adalah langkah kesadaran akan transformasi yang bisa dilakukan dengan jalan pengetahuan atau keilmuan. Sebab dalam diskursus ilmu sosial, pengetahuan memiliki daya kekuasaan dalam menekan berbagai kebijakan dan legitimasi pemegang kekuasaan. Arah pemikiran ini memiliki kesamaan dengan apa yang disuarakan oleh intelektual sosial kontemporer di barat yang berhaluan posmodernisme bernama Michel Fucoult, di mana ia mengatakan bahwa pengetahuan memiliki dimensi kekuasaan *(knowledge is power)*.[12] Dari sini ia jelas mengharap suatu iklim pembebasan dari segala praktik kebijakan yang sangat tidak berpihak pada kepentingan rakyat.

Keputusan yang ditempuh oleh al-Qusyairi adalah keputusan tentang sebuah kesadaran akan ekses sosial. Sebagaimana yang disampaikan oleh Karl Marx bahwa bukanlah kesadaran yang menentukan eksistensi seseorang, akan tetapi justru kehidupan sosial merekalah yang menentukan kesadaran mereka.[13] Dari

[11] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risalah …*, hlm 4

[12] Mansour Fakih, *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm 64

[13] Anthony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis Karya Tulis Marx, Durkheim dan Max Weber*, (Jakarta: UI Press, 2007), hlm 50

sini kita bisa melihat bahwa intelektual al-Qusyairi muda telah memilihi sensitifitas sosial yang cukup kental terhadap apa yang terjadi di lingkungannya. Apatisme yang kerap menjadi penyakit para intelektual nyaris tidak terlihat dalam diri seorang putra Naisabur ini. Akan tetapi pertanyaan selanjutnya adalah apakah al-Qusyairi berhasil masuk dalam lingkungan ilmu perpajakan dan melanggeng masuk ke dalam jajaran struktural pemerintah?. Atau justru malah mendapat jalan pencerahan yang lain meskipun tetap dalam substansi visi yang sama. Paparannya akan coba penulis ketengahkan dalam paragraf – paragraf berikutnya.

Sesampainya di Naisabur, al-Qusyairi tertarik langkahnya pada majelis pengetahuan yang diselenggarakan oleh salah seorang intelektual populer Naisabur bernama Abu Ali al-Hasan an-Naisaburi atau yang lebih akrab dikenal sebagai ad-Daqqaq. Gurunya inilah yang akan menunjukkan jalan-jalan tasawuf kepada al-Qusyairi. Awal perjumpaan keduanya dimulai dari kekaguman al-Qusyairi saat mengikuti berbagai majelis pengetahuan ad-Daqqaq dan mencermati fatwa-fatwanya. Sebagaimana sebaliknya. Ad-Daqqaq juga ternyata memendam penilaian tersendiri terhadap al-Qusyairi muda, ia memandang bahwa pemuda asal Ustuwa ini memiliki kelebihan dan keistimewaan dengan kecerdasan yang lain dari yang lain.[14]

Melihat gelagat yang demikian, ad-Daqqaq mulai memberikan kesibukkan pengetahuan kepada al-Qusyairi setelah diterima sebagai murid.[15] Kenyataan ini pada akhirnya mencabut motif

[14] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risalah…*, hlm 4

[15] Intelektual muslim yang satu ini adalah ulama populer di Naisabur dan menjadi guru yang banyak mewarnai perjalanan intelektual al-Qusyairi. Nama lengkapnya adalah Abu Ali al-Hasan bin Ali an-Nisaburi. Beliau adalah seorang ulama besar yang merupakan anak dari seorang guru sufi terkenal yaitu Abu al-Qasim al-Junaid bin Muhammad. Ali Ad-Daqaq mewarisi ajaran tasawuf beraliran tenang dari ayahnya dan kemudian diturunkan kepada Qusyairi. Al-Qusyairi sangat menaruh hormat padanya, bahkan dalam semua karyanya apabila ia mengatakan (*al-Ustâdz*) atau *(as-syahîd)* maka yang dimaksud adalah ad-Daqqaq. Abdul Rauf Manawi dalam kitabnya *Al-Kawâkibu al-Durriyatu fi Tarâjimi al-Shufiyyati* sempat memberikan komentar tentang Ali ad-Daqqaq sebagai berikut, "Abu Ali Hasan ad-Daqqaq an-Nisabury adalah seorang ulama dan imam besar pada zamannya, ambisius terhadap ilmu, pengikut al-Junaid dan Abu as-Siry Manshur bin 'Ammar

awal al-Qusyairi ke Naisabur untuk mempelajari perpajakan dan ambisi masuk ke dalam kepegawaian pemerintah yang dicita-citakannya dulu. Meskipun demikian, ia tetap memiliki visi untuk memecahkan segala problematika sosial yang tidak kunjung selesai di sekitarnya. Bedanya adalah pada titik ini, al-Qusyairi memutuskan untuk mengambil jalan tasawuf sebagai salah satu jalan dalam mencari jawaban dari segala kegelisahan yang terus menggelayut dalam benaknya.

Naisabur mempertemukan al-Qusyairi dengan beberapa intelektual muslim lain yang kepada mereka al-Qusyairi berguru. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut. Abu Abdurrahman Muhammad bin al-Husin bin Muhammad al-Azdi as-Sulami an-Naisaburi (325-412 H/ 936-1021 M) adalah guru al-Qusyairi yang terkenal sebagai seorang sejarawan, ulama sufi dan pengarang. Abu Bakar Muhammad bin Abu Bakar at-Thusi (385-460 H/ 990-1067 M) kepadanya al-Qusyairi berguru ilmu fikih madzhab as-Syafi'i. Majelis at-Thusi mempertemukan al-Qusyairi dengan pamannya yang bernama Abu Abdurrahman as-Sulamiy (ada juga yang menyebutnya Abu 'Aqil as-Sulami). As-Sulami adalah salah seroang sufi terkenal yang menulis kitab *Thabaqat as-Shufiyyah*.[16] Selanjutnya ada nama Abu Bakar Muhammad bin al-Husin bin Furak bin al-Anshari al-Ashbahani (w 406 H/1015 M) yang kepadanya al-Qusyairi belajar ilmu teologi[17].

Al-Qusayairi juga mempelajari ilmu-ilmu *Ushul ad-Din* pada Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad bin Mahran al-Asfarayaini (W 418 H/ 1027M). Ia memegang madzhab Mu'tazilah dalam pemikiran teologinya, akan tetapi beberapa pemikiran al-Qusyairi

dalam ilmu hakikat. Ia juga pandai dalam ilmu ushul, fiqh dan bahasa Arab", Abu Abdurrahman as-Sulamy, *Thabaqat as-Shufiyyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm 197

[16] Kitab ini merupakan salah satu kitab pokok dalam dunia sufi dan tasawuf. Meskipun memang al-Sulami bukan orang pertama yang menulis tentang *thabaqat* dalam dunia kesufian. As-Sulami membagi paparannya ke dalam lima *thabaqat* dan masing-masing memaparkan 20 syaikh sufi dengan makalah-makalahnya. Abd ar-Rahman as-Sulami, *at-Thabaqat as-Shufiyyah*, (Kairo: Kitab as-Sya'b, 1998), hlm 6

[17] Alfiyatul Azizah, *Penafsiran…*, hlm 30

memiliki kesamaan dengan pandangannya. Al-Asfarayaini juga seorang pakar dalam bidang fikih dan ushul fikih serta dibangunkan lembaga pendidikan yang besar di Naisabur. Al-Qusyairi sendiri banyak meluangkan waktu untuk tinggal dan memperdalam pengetahuan di sana. Selanjutnya al-Qusyairi juga memperkaya pengetahuan fikihnya pada Abu al-Abbas bin Syarih dan Abu Manshur atau Abd al-Qahir bin Muhammd al-Baghdadi at-Tamimi al-Asfarayaini (W 429 H/ 1037 M). Cendekiawan yang terakhir ini lahir Baghdad dan menetap di kota Naisabur dan meninggal di Asfarayain. Kepadanya al-Qusyairi banyak memperdalam ilmu fikih madzhab as-Syafi'i.[18]

Dari semua sosok-sosok yang ditemui oleh al-Qusyairi di Naisabur, al-Qusyairi mulai tertempa pondasi-pondasi intelektualnya. Al-Hujwiri bahkan menyebut al-Qusyairi sebagai *al-Badi' fi Zamanihi* (orang yang sangat bagus di zamannya)[19]. Dalam disiplin *Ushul ad-Din* al-Qusyairi telah menjadi pakar teologi di mana dia berdiri di atas paham Asy'ariyyah. Fikih yang dipegang olehnya adalah rumusan hukum yang telah digariskan oleh intelektual besar bernama as-Syafi'i.

Pengabdian al-Qusyairi dalam darma pengetahuan diaktualisasikan dalam beberapa forum ia mengajar. *Pertama* al-Qusyairi membuka *Majelis Imla'* saat ia berada di Baghdad. Forum pengajaran majelis ini adalah menggunakan sistem dikte dari al-Qusyairi kepada murid-muridnya. Disiplin ilmu yang diajarkannya dalam forum ini lebih dominan bermuatan hadits, meskipun kerap diselingi oleh gubahan-gubahan puisi religius. Akan tetapi pada tahun 455 H/1063 M menutup majelis tersebut dan pulang ke Naisabur untuk kembali merintis dan membuka majelis tersebut di sana.[20]

Kedua al-Qusyairi juga membuka majelis dzikir yang banyak diikuti oleh penduduk di Baghdad. Umar Faruq menulis bahwa

[18] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risalah…*, hlm 4

[19] Al-Hujwiri, *Kasyfu al-Mahjub*, (Alexandria: Maktabah al-Iskandariyah, 1974), hlm 382

[20] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risalah…*, hlm 7

nasihat-nasihat al-Qusyairi sangat berpengaruh hingga meresap ke dalam hati sanubari para jamaahnya. Kalamnya seperti embun pagi yang menyejukkan untuk dicercap oleh tubuh. Ajaran yang disampaikan oleh al-Qusyairi memiliki reliabilitas yang tinggi, berbobot dan isyaratnya sangat menyejukkan. Abu Hasan Ali bin Hasan al-Bakhirzi (W 467 H/ 1075 M) memberikan komentar terkait majelis dzikir yang dipimpin oleh al-Qusyairi, ia mengatakan bahwa seandainya sebuah batu cadas dipukul dengan tongkat dzikir-nya maka batu cadas tersebut mampu meleleh dan menangis, bahkan apabila Iblis tetap aktif mengikuti majelis dzikirnya maka ia akan sampai pada gerbang taubat. Al-Bakhirzi lebih jauh mengatakan bahwa kalam-kalam yang meluncur dari lisannya yang mulia tersebut sangat mengesankan, apabila beliau berdoa tentu akan terkabulkan segala doa dan permohonannya.[21]

C. AL-QUSYAIRI DALAM KEMELUT

Kedengkian yang mulai keras menjangkit para intelektual fikih perkotaan di Naisabur mengundang pemikiran-pemikiran kurang waras pada al-Qusyairi. Bukan lagi diskusi tentang keilmuan dan pencarian solusi-solusi problematika masyarakat yang diperbincangkan, justru rencana-rencana busuk untuk membenamkan dan menjatuhkan al-Qusyairi yang terus berkelindan dalam pikiran mereka. Pemikiran keras mereka ditujukan pada persoalan bagaimana caranya agar rasa kagum dan bangga dalam hati pengikut dan simpatisannya berubah menjadi rasa benci yang mengelakar pada orang yang mulai mendapat gelar as-Syaikh ini.[22]

Para *haters* (pembenci) yang melancarkan panah-panah fitnah pada al-Qusyairi mayoritas mereka berasal dari kelompok

[21] Ali bin al-Hasan bin Ali bin Abi Thayyib al-Bakhirziy, *Dimyat al-Qashr wa 'Ushrah Ahl 'Ashr,* Beirut: Dar al-Jail, 1993, hlm 993

[22] Taj ad-Din Abu Nashr Abd al-Wahab bin Ali bin Abd al-Kaf as-Subki, *Thabaqat as-Syafi'iyyah al-Kubra Juz 2*, (Beirut: Dār al-Ihya al-Lughah al-Arabiyah, t.t.), hlm 269

Mu'tazilah dan Hanbaliah yang tergabung dalam asosiasi hakim Bani Seljuq. Mereka sepertinya menghasut otoritas setempat yang menghasilkan surat keputusan pemerintah untuk menangkap al-Qusyairi serta pelarangan keras atas ajaran-ajarannya. Bukan hanya itu, pelarangan tersebut berlanjut pada kutukan bagi al-Qusyairi di mimbar-mimbar masjid.

Efek dari badai fitnah ini jelas sangat mendestruksi kehidupan al-Qusyairi yang sebelumnya berada di tangga kemasyhuran dan kehormatan. Justru saat ini nama baik al-Qusyairi jatuh terbang bebas sampai ke teras-teras kehinaan di benak masyarakat umum. Banyak para kolega dan sahabat yang memutuskan tali persahabatan dan persaudaraan. Soliditas jamaahnya kini tercerai berai pasca datangnya konflik dan meninggalkan al-Qusyairi seorang diri. Beberapa forum dzikir yang diampunya di berbgai tempat mendapat serangan aksi pembubaran paksa bahkan sampai berujung pada pengusiran dari kota Naisabur. Keadaan ini membuat al-Qusyairi cukup frustasi yang membuatnya eksodus ke Baghdad dan Thus.[23]

Naiknya Alp Arselan ke tahta tertinggi Seljuq menandai titik balik kehidupan al-Qusyairi dari masa eksodusnya.[24] Ia dan beberapa pengikutnya kembali ke Naisabur untuk memulihkan segala sendi kehidupannya seperti semula. Para murid dan simpatisan yang pada awalnya meninggalkan beliau pada masa *mihnah*, kini mereka kembali lagi dan membanjiri forum-forum pengetahuan yang diampu oleh al-Qusyairi. Sang Imam (al-Qusyairi) juga memiliki hubungan yang cukup dekat dengan Alp Arselan dengan sikap saling hormat di antara keduanya. Demikian pula Menteri Nizham al-Mulk yang menaruh rasa hormat yang mendalam pada al-Qusyairi.

[23] Baghdad dan Thus menjadi dalah satu kota yang cukup aman untuk pelarian akibat korban *mihnah* mu'tazilah, sebab di kota ini dominasi mu'tazilah baru saja selesai dan mulai naiknya madzhab teologi al-Asy'ariyyah di kalangan istana khalifah Abbasiyyah yang dipimpin oleh al-Mutawakkil dan juga mendapat pamor yang tinggi di kalangan masyarakat. Ahmad Hanafi, *Teologi Islam (Ilmu Kalam)*, (Jakarta : PT Bulan Bintang, 1996), hlm 57

[24] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hwazin al-Qusyairi, *Risalah…*, hlm 10

D. AL-QUSYAIRI SEBAGAI SUFI DAN AHLI BAHASA

Bahasan ini diketengahkan sebagai tolakan awal sebelum mengakhiri bab ini dan mulai memasuki bab berikutnya. Selama ini al-Qusyairi sangat kental dikenal sebagai seorang sufi dengan berbagai buah karya pemikirannya. Oleh karena itu dalam kesempatan ini penulis mencoba menguak sosok al-Qusyairi bukan hanya kapasitasnya sebagai seorang sufi akan tetapi juga seorang ahli bahasa. Meskipun untuk yang terakhir ini data yang ada masih belum begitu banyak muncul ke permukaan.

Sebagaimana yang disampaikan di awal bahwa al-Qusyairi lebih dahulu mempelajari bahasa Arab atau ilmu Nahwu di usianya yang masih belia. Abu al-Qosim al-Alimani adalah sosok yang mengenalkan al-Qusyairi pada bahasa dan sastra Arab.[25] Bahkan ia mempelajarai jauh menembus dimensi sastra-sastranya. Oleh karena itu Abd al-Lathif Hasan Abd ar-Rahman mengatakan bahwa al-Qusyairi adalah seorang sastrawan dan *Nuhat* (ahli nahwu) sekaligus penulis sya'ir di samping sisi intelektualnya yang lain.[26]

Berikut adalah salah satu syair al-Qusyairi yang terdapat dalam kitab *Thabaqat as-Syafi'iyyah al-Kubra* yang telah diterjemah ke dalam bahasa Indonesia.[27]

Wahai Dzat, syukurku semakin berkurang
Menghitung kekokoh-kokohan-Nya
Dan lidah ini semakin kelu
Menyebut keluhuran-keluhuran-Nya

---

[25] Catatan ini ditulis oleh Abd al-Lathif Hasan Abd ar-Rahman seorang muhaqqiq tafsir al-Qusyairi dalam muqaddimahnya. Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin bin Abd al-Malik al-Qusyairi an-Naisaburi as-Syafi'i, *Tafsir al-Qusyairi al-Musamma Lathaif al-Isyarat*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), hlm 3

[26] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin bin Abd al-Malik al-Qusyairi an-Naisaburi as-Syafi'i, *Tafsir….*, hlm 3

[27] Versi terjemahan bisa dilihat dalam Abu al-Qasim Abd al-Karim bin hawazin al-Qusyairi, *Risalah…*, hlm 11-12. Adapun teks aslinya yang berbahasa Arab bisa dilihat dalam Taj al-Din Abi Nashr Abd al-Wahab bin Ali bin Abd al-Kaf al-Subki, *Thabaqat as-Syafi'iyyah al-Kubra*, Vol. 3, (Beirut: Dar al-Ihya' al-Lughah al-Arabiyah, t.t.), hlm 243

Ada-Nya selalu tunggal
Tanpa ada yang menyerupai
Melampaui waktu yang lalu
Dan yang akan datang
Tak ada masa yang membelakangi-Nya
Tidak juga memaksa menyusul-Nya
Tak ada penyingkapan yang menampakkan-Nya
Tidak pula penutup yang menyembunyikan-Nya
Tidak ada bilangan yang menyembunyikan-Nya
Tidak juga lawan yang mencegah-Nya
Tidak ada batas yang memangkas-Nya
Tidak pula daerah yang melingkupi-Nya
Tidak ada alam yang mampu menawan-Nya
Tidak juga mata yang bisa melihat-Nya
Di dalam alam was-was
Tak ada pengetahuan yang mampu menggambarkan-Nya
Keagungan-Nya meninggi
Sejak masa tak terhingga
Yang tidak mengenal ketergeseran
Juga tidak perubahan
Kerajaan-Nya abadi dan
Tak ada sesuatu yang mencukupi-Nya

Tidak kalah penting dari itu al-Qusyairi juga telah larut dalam dunia tasawuf. Kesungguhannya dalam menyelami samudera tasawuf mengantarkan intelektual asal Ustuwa ini menjadi figur sufi yang dihormati dan sangat mendalam ilmunya. Pemikiran tasawuf yang diformulasikannya adalah berupaya untuk mendialogkan antara domain syariat dan hakikat dalam agama.

Al-Bakhirzi memberikan sanjungan kepada al-Qusyairi sebagai *Zain al-Islam* (Perhiasan Islam) dan *Syaikh Khurasan* (Guru Besar Khurasan).[28] Al-Qusyairi adalah sosok yang telah berhasil mencapai kepakaran dalam ilmu hadits dan ahli gramatika Arab sekaligus seorang pujangga yang mampu menulis banyak bait-bait syair yang indah dan sarat akan ajaran agama dan kehidupan.

[28] Ali bin al-Hasan bin Ali bin Abi Thayyib al-Bakhirziy, *Dimyat al-Qashr…,* hlm 993

Ia telah menjadi ahli bahasa dan ahli Tasawuf dalam satu ritme hidup yang sama. Ia mampu menciptakan stabilitas keilmuan yang tidak hanya berkutat pada akal, akan tetapi mampu menelusup pada dimensi hati.

Bukunya yang berjudul *Risalah al-Qusyairiyyah* adalaha bukti kapabilitasnya dalam dunia tasawuf. Sedangkan dalam ilmu bahasa (Nahwu) Imam al-Qusyairi mampu menciptakan kreatifitas yang berwujud pemaduan dialektis antara Nahwu dan Tasawuf dalam salah satu karyanya yang berjudul kitab *Nahwu al-Qulub*. Dalam kitab ini al-Qusyairi tidak hanya memapar bagaimana aturan tata gramatikal bahasa Arab, akan tetapi juga mampu mengetengahkan bagaimana aspek-aspek sufistik yang terkandung di dalam uraian-uraiannya.

E. KARYA DAN WAFATNYA AL-QUSYAIRI

Selama hidupnya, selain dihabiskan untuk mengajarkan ilmu yang ia miliki, al-Qusyairi banyak menghasilkan karya dalam bentuk catatan dan manuskrip yang tertulis, tidak hanya karya tentang ilmu hakikat dan Tasawuf saja, melainkan juga ilmu Fikih, Nahwu dan tafsir al-Qur'an[29]. Di antara beberapa karya al-Qusyairi adalah sebagai berikut. *Ahkam as-Syar'i*, *Adab as-Shufiyyah*, *Al-Arba'un fi al-Hadits*, *Istifadhah al-Muradat*, *Balaghat al-Maqashid fi at-Tashawwuf*, *At-Tahbir fi at-Tadzkir*, *Tartib as-Suluk fi Thariqillahi Ta'ala*, *At-Tauhid an-Nabawi*, *At-Taisir fi Ilm at-Taisir, al-Jawahir*, *Hayat al-Arwah*, *ad-Dalil ila Thariq as-Shalah*, *Diwan as-Syar'i*, *ad-Dzikru wa ad-Dzakir*, *Risalah al-Qusyairiyah fi Ilmi at-Tashawwuf*, *Shirat al-Masyayikh*, *Syarah Asma al-Husna*, *Syikayat ahl as-Sunnah bi Hikayati ma Nalāhum min al-Mihnah*, *'Uyun al-Ajwibah fi Ushul Asilah*, *Lathaif al-Isyarat*, *al-Fushul fi al-Ushul*, *al-Luma' fi al-I'tiqad*, *Majalis Abi Ali Hasan ad-Daqqaq, al-Mi'raj*, *al-Munajah*, *Mantsur al-Khithab fi Syuhud al-Bab*, *Nasikh al-Hadits wa Mansukhuhu, Nahwu al-Qulub al-Shaghir*, *Nahwu al-Qulub al-Kabir* dan *Nukat Ulin Nuha*.

[29] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risālah…*, hlm 12-15

Mengenai meninggalnya al-Qusyairi, Syuja' al-Hazali sempat memberikan beberapa keterangan tentang wafatnya beliau. Ia mengatakan bahwa al-Qusyairi meninggal di Naisabur pada ahad pagi tanggal 16 Rabiul Akhir tahun 465 H/1073 M. Saat itu penulis *Risalah al-Qusyairiyah* ini berada salam usia 87 tahun. Jenazahnya disemayamkan persis di sebelah kiri makam gurunya yakni Syaikh Abu Ali ad-Daqqaq.[30]

[30] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risālah…*, hlm 3

BAB V

KEBERMAKNAAN TASAWUF DALAM NAHWU AL-QULUB

Pada dasarnya bahasa bersifat arbitrer. Selanjutnya Karl Popper mengatakan bahwa salah satu fungsi bahasa adalah sebagai alat ekspresi.[1] Oleh karena itu kitab *Nahwu al-Qulub* ini pun sebenarnya adalah bagian dari ekspresi bahasa intelektual dari seorang al-Qusyairi. Dalam hal ini penulis mencoba memetakan ekspresi al-Qusyairi tersebut melalui tulisan-tulisannya kemudian melakukan pembacaan secara kompehensif atas salah satu karyanya ini.

Pencarian Relevansi antara perspektif sufistik dengan Nahwu dalam kitab *Nahwu al-Qulub* menjadi salah satu tugas pokok penulis dalam penelitian ini. Secara umum relevansi yang dimaksud adalah kesamaan antara makna leksikal atau makna semantik dari kata yang sama-sama digunakan oleh dua disiplin ilmu tersebut (Tasawuf dan Nahwu).

Meminjam bahasanya Toshihiko Izutsu bahwa dalam hal ini ada makna dasar dan makna relasional yang dicari.[2] Akar pemikiran Tasawuf para sufi tidak terlepas dari al-Qur'an yang notabene berbahasa Arab. Makna relasional dari al-Qur'an cenderung banyak digali dan ditelisik oleh para sufi lalu dibaca dengan kacamata interaksi simbolik. Begitu juga al-Qusyairi yang memposisikan ilmu Nahwu sebagai objek perelevansian Tasawufnya. Dengan kata lain, ketika para sufi yang lain menjadikan

[1] Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna dan Tanda,* (Bandung: Rosda, 2014), hlm 28 - 29

[2] Nur Kholis Setiawan, *"Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar"*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm 46

al-Qur'an sebagai legitimasi bagi doktrin-doktrin tasawufnya, al-Qusyairi mencoba kreasi lain dengan menjadikan sistem ilmu Nahwu (juga) sebagai koridor perumusan doktrin Tasawufnya.

Dalam rangka mencari relevansi itu penulis menggunakan teori medan makna semantik *(semantic field)* sebagai alat analisis. Istilah ini memiliki pandangan bahwa perbendaharaan kata dalam suatu bahasa memiliki suatu *medan struktur* baik itu dalam tataran leksikal maupun konseptual. Analisis selanjutnya yang dilakukan penulis dari hasil bacaan tersebut adalah analisis paradigmatik, di mana penulis mencoba mencari asosiasi makna sekaligus membaca paradigma yang hendak dibangun oleh al-Qusyairi sendiri.[3]

A. RELEVANSI TASAWUF DALAM *AQSAM AL-KALAM*

Kitab *Nahwu al-Qulub* dalam bab pertama yang ditulis oleh al-Qusyairi menjelaskan bahwa *Aqsam al-Kalam* terbagi ke dalam tiga bagian yaitu *Ism, Fi'l* dan *Hurf*. Istilah *Kalam* dalam ilmu Nahwu menjadi unsur utama dan selalu menjadi yang pertama untuk dibahas. Sedangkan dalam konteks Tasawufnya sendiri seorang al-Qusyairi mengkontekstualisasikan sistem *Aqsam al-Kalam* dengan sistem trilogi *Ushul* yang terdiferensiasi ke dalam *Aqwal*, *Af'al* dan *Ahwal*[4]. Semua komponen dari masing-masing istilah apabila dilihat dari makna leksikal sangat sulit ditemukan kesamaan maknanya. Akan tetapi apabila dilihat melalui teropong medan makna semantik maka akan terlihat asosiasi di antara masing-masing kata tersebut.

Secara leksikal makna *al-Kalam* adalah "perkataan" dan segala hal yang berkaitan dengan ucapan atau lisan.[5] Sedangkan kata *Ushul* dalam tataran leksikalnya memiliki makna "pangkal"

[3] Aminuddin, *Semantik: Pengantar Studi Tentang Makna*, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2015), hlm 108

[4] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu Nahwu al-Qulub,* (Beirut: Dār al-Kitab al-Ilmiyyah, t.t), hlm 40

[5] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresif,1997), hlm 1227

dan segala hal yang berkaitan dengan pokok dan sumber.[6] Dari sini kita bisa melihat bahwa dalam tataran leksikal hampir sulit menemukan kesamaan dari dua kata tersebut. Oleh karena itu, kita perlu memperluas sudut pandang pada tataran medan makna semantiknya. Hal ini untuk melihat arah-arah yang berpotensi menunjukan hubungan antara makna-makna kata tersebut.

Ditilik lebih jauh, posisi *Kalam* dalam Nahwu memiliki posisi yang hampir sama dengan *Ushul* dalam Tasawuf. Itulah yang berada dalam pandangan al-Qusyairi dalam kitab *Nahwu al-Qulub.* Asosiasi makna paradigmatis yang ada di antara keduanya menunjukkan bahwa makna yang ada di dalamnya adalah menu pokok atau unsur dasar yang menjadi bahasan panjang pada dua atmosfer keilmuan tersebut.

Makna *al-Kalam* dalam literatur Nahwu memiliki kandungan dasar tersendiri yang menjadi pondasinya. Apabila mencermati keseluruhan bahasan dalam Nahwu maka substansi bahasan yang dibahas akan bermuara pada *al-Kalam* tersebut. Itulah sebabnya bahasan tentang *al-Kalam* dalam Nahwu menempati urutan pertama. Hal ini jelas bisa diklarifikasi dalam berbagai kitab Nahwu dari masa *Mutaqoddimin* dan *Mutaakhirin*.[7] Derivasi setelahnya adalah bahasan tentang komponen yang ada dalam *al-Kalam* itu sendiri yaitu *Ism, Fi'l* dan *Hurf.*

Demikian halnya dengan posisi *Ushul* dalam ilmu Tasawuf yang memiliki kedudukan laiknya *al-Kalam* dalam Nahwu. Derivasi dari *Ushūl* adalah *Aqwāl* (perkataan), *Af'al* (perbuatan) dan *Ahwal* (keadaan). Dalam hal ini al-Quyairi membaca ada sebuah relevansi paradigmatik dengan *al-Kalam.* Mayoritas tema pembahasan dalam Tasawuf adalah mengkaji dan membina perilaku seorang

[6] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir…*, hlm 28

[7] Al-Utsaimin mengatakan bahwa ada perbedaan antara *Kalām* dalam perspektif kebahasaan secara umum dengan secara Nahwu. Dalam pandangan kebahasaan umum yang dimaksud dengan *Kalām* adalah pelafalan segala sesuatu mencakup segala sesuatu yang diujarkan oleh manusia. Sedangkan dalam pandangan Nahwu yang dimaksud dengan *Kalām* adalah lafal yang memiliki faidah. Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh Alfiyyah Ibn Malik*, (Riyadh: Maktabat ar-Rusyd, 1434 H), hlm 47

hamba secara komprehensif. Hal ini karena visi dari Tasawuf itu sendiri adalah penyempurnaan moral individual bahkan dengan ekspektasi aktualisasinya ke ranah moral structural.[8]

B. RELEVANSI TASAWUF DALAM *AL-ASMA' WA ISYTIQA-QUHA'*

Dalam kitab *Nahwu al-Qulub* kata *Ism* (اسم) masuk dalam kategori *Musytaq* dari kata *Sumuwwun* (سُمُوٌّ). Ada juga yang mengatakan bahwa asal dari kata *Ism* adalah *Simatun* (سِمَةٌ). Dilihat dari makna leksikalnya kedua kata tersebut memiliki arti "tinggi"[9]. Beberapa kata yang menjadi derivasinya juga memiliki makna yang sama ditambah dengan makna "nama". Lebih lanjut al-Qusyairi mengatakan bahwa ada berbagai macam perbedaan dalam penentuan hal tersebut. Dalam hal ini dari sisi linguistiknya al-Qusyairi lebih memotret bagaimana bentuk kata *"Ism"* itu terbentuk.

Dari pola yang demikian, al-Qusyairi mengetengahkan pula interpretasi tasawufnya. Sayangnya al-Qusyairi tidak melihat dari makna leksikal kata *"Ism"* untuk ditarik ke arah tasawuf. Justru al-Qusyairi mensejajarkannya dengan predikat kata *al-'Abd* (العبد) yang dipandangnya adalah predikat dari Allah SWT secara langsung. Lebih jauh al-Qusyairi mengatakan bahwa *al-'Abd* adalah nama bagi mereka yang berlomba dalam jalan-Nya tidak memandang apakah itu penderitaan atau kebahagiaan yang ditemui di jalan-Nya[10].

Dalam ranah leksikalnya kata *al-'Abd* memiliki makna hamba atau budak[11]. Kata budak dalam dunia sufi tentu tidak bisa diberikan stigma yang negatif. Justru banyak para sufi yang berlomba-lomba menjadi budak atau hamba yang terbaik di mata

[8] Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggungjawab Sosial Abad 21*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm 3
[9] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir…*, hlm 664
[10] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 40
[11] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir…*, hlm 886

Allah SWT. Dari sini apabila kita mencari titik kesamaan makna leksikal antara *Ism* dan *al-'Abd* maka tidak akan ditemukan benang relevansinya. Meskipun ada dengan pemaksaan relevansi leksikal tetap saja kesannya akan terasa sangat jauh sekali.

Melalui medan makna semantik, jembatan relevansi kata antara keduanya akan sangat memungkinkan untuk dibentuk. Dalam pandangan asosiasi paradigmatik kedua kata itu memiliki hubungan dalam pola "bagaimana suatu kata bermula". Kasus dalam Nahwu pada bab ini terjadi pada kata *Ism* yang diterangkan oleh al-Qusyairi perihal awal pembentukannya. Selanjutnya al-Qusyairi melakukan kontekstualisasi dalam Tasawuf dengan kata *al-'Abd.* Pada titik ini al-Qusyairi menjelaskan bagaimana kata *al'Abd* itu muncul dengan kriteria yang dilekatkan padanya. Pola Tasawuf dalam bab ini tentang *al-'Abd* memiliki relevansi dengan deskripsi pola *Ism* dalam Nahwu yang dinarasikan oleh al-Qusyairi sebelumnya.

Dalam bab ini terdapat satu pasal yang mendeskripsikan tentang kategorisasi *Ism* menjadi *Shahih* dan *Mu'tal*.[12] Al-Qusyairi mengatakan bahwa *Shahih* dalam tataran Nahwu memiliki makna selamat dari huruf *'Illat* atau huruf penyakit.[13] Sedangkan *Mu'tal* adalah bentuk kata yang di dalamnya terdapat huruf *'Illat*.[14] Pendapat al-Qusyairi yang demikian tentang kategorisasi *Ism* ke dalam *Shahih* dan *Mu'tal* memang menjadi tema umum dalam linguistik Arab. Sayangnya bahasan itu tidak masuk dalam domain Nahwu akan tetapi pada domain Sharf. Inilah yang menjadi salah satu bahasan yang menarik dan unik dalam kitab *Nahwu al-Qulub* karya al-Qusyairi.

Dalam makna leksikalnya, kata *Shahih* memiliki makna "yang sehat" atau "yang benar"[15]. Ibnu Faris mengakatakan baha kata *Shahih* asalnya adalah dari kata *Shahha* yang artinya adalah

[12] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 41

[13] Roji al-Asmir, *al-Mu'jam al-Mufashshal fi 'Ilm as-Sharf,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), hlm 286

[14] Roji al-Asmir, *Mu'jam al-Mufashshal…*, hlm 390

[15] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir....*, hlm 764

bersih dari sakit dan aib atau cacat[16]. Hal ini berbanding terbalik dengan makna leksikal dari *Mu'tal* yang memiliki arti "cacat" atau memiliki "penyakit"[17]. Oleh karena itu dalam ilmu Nahwu - Sharf ada yang dikenal sebagai huruf penyakit atau huruf *'Illat* yaitu *alif*, *wawu* dan *ya'*.

Interpretasi tasawuf al-Qusyairi dalam rumusan kategorisasi *Ism* ke dalam *Shahih* dan *Mu'tal* memiliki keserupaan yang cukup signifikan. Kali ini pengadopsian makna leksikal pun masuk dengan mulus dan searah di level Tasawuf. Al-Qusyairi memandang bahwa *Shahih* dan *Mu'tal* itu juga berlaku pada diri seorang hamba. *Shahih* adalah keadaan di mana hamba selamat dari penyakit-penyakit spiritual. Sedangkan *Mu'tal* adalah keadaan seorang hamba yang sedang dihinggapi atau bahkan digerogoti oleh penyakit tersebut.

Dalam membaca penyakit tersebut al-Qusyairi juga menyelaraskan dengan rumusan Nahwu-nya. Seperti yang sudah dijelaskan oleh penulis di atas bahwa ada tiga huruf penyakit dalam Nahwu-Sharf yaitu *Alif, Wawu* dan *Ya'*. Al-Qusyairi membaca rumusan huruf-huruf tersebut melalui optik Tasawuf sehingga muncul suatu rumusan bahwa *Alif* adalah simbol bagi *Ilbas* yang artinya adalah mengganti suatu hal yang baik dengan yang buruk. *Wawu* adalah simbol dari *Waswās* yang artinya adalah bisikan-bisikan kegelisahan dari setan. Terakhir adalah *Ya'* yang merupakan simbol *Ya'su* dengan arti keputusasaan.[18]

Dalam pandangan makna leksikal penulis melihat relevansi makna yang kuat sehingga tidak terlalu jauh untuk melacak relevansinya. Begitu juga dengan konstruksi medan maknanya yang memiliki hubungan asosiasi jarak dekat dengan paradigma yang sangat jelas. Istilah *Shahih* dan *Mu'tal* dalam formula Nahwu memiliki kesamaan paradigma juga dengan formulasi Tasawufnya yang dibangun oleh al-Qusyairi.

---

[16] Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqayyis al-Lughah Juz* 3, (Beirut: Daar al-Fikr, t.t.), hlm 281

[17] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir…*, hlm 894

[18] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…..*, hlm 41

C. RELEVANSI TASAWUF DALAM *MAWANI' AS-SHARF*

Untuk mengetahui bagaimana relevansi *Mawani' as-Sharf* dari tataran Nahwu dan tataran Tasawuf akan dilakukan secara induktif. Hal ini karena al-Qusyairi tidak secara eksplisit menjelaskan definisi *Mawani' as-Sharf* secara Nahwu dan secara tasawufnya. Akan tetapi ia langsung menuju pada penjelasan bagian – bagian *Mawani' as-Sharf* secara langsung. Oleh karena itu dalam hal ini penulis akan menuju pada bahasan komponen *Mawani' as-Sharf* terlebih dahulu lalu mengambil kesimpulan di akhir penjelasan sub bab ini.

Pertama yang menjadi bagian dari *Mawani' as-Sharf* adalah *al-Jam'u* atau yang familiar dengan *Shighat Muntaha' al-Jumu'*.[19] Al-Qusyairi memaknai ini sebagai bentuk seorang hamba yang menjauhi para intelektual atau ahli ilmu. Hamba tersebut lebih cenderung mengikuti arus duniawi dengan menumpuknya dalam kuantitas yang banyak. Di samping itu sikap yang menjadi cerminan dari yang pertama ini adalah lebih sering berkumpul dengan manusia daripada "berkumpul" dengan Allah SWT.[20] Kontekstualisasi yang dilakukan oleh al-Qusyairi tentang *al-Jam'u* dari makna Nahwu ke dalam konteks makna Tasawuf memiliki relevansi yang sama secara paradigmatik. Meskipun dalam tataran aksiologi bisa saja interpretasi *al-Jam'u* berbeda dengan penjelasan di sini saat dipindahkan pada lahan kontekstual yang lain.

Kedua adalah *as-Sharf* yang diartikan oleh al-Qusyairi dalam tataran Tasawufnya dengan perubahan arah yang dilakukan oleh hamba. Dengan kata lain mereka berpaling dari jalan tasawuf yang ditempuhnya. Secara leksikal kata *Sharf* memiliki makna "menolak", "berpaling" atau "menjauhkan" bahkan bisa juga dengan arti men-*tashrif*.[21] Apabila kita melihat hubungan

[19] Moch.Anwar, "Ilmu Nahwu: Terjemahan Matan al-Ajurumiyyah dan 'Imrithy Berikut Penjelasannya", (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2000), hlm 37

[20] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 41

[21] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir…*, hlm 774

relevansi leksikal di antara keduanya maka tidak terlalu jauh kesamaannya.

Ketiga adalah *al-Washfu* yang diartikan secara sufistik oleh al-Qusyairi dengan penghiasan diri dengan sifat-sifat yang baik. Akan tetapi tujuan dari hal tersebut adalah agar mendapat popularitas di tengah masyarakat yang ada di sekitarnya.[22] Secara leksikal arti dari kata *al-Washfu* adalah "sifat" atau "menjelaskan suatu hal".[23] Apabila ranah ini ditarik pada deskripsi tasawuf al-Qusyairi maka jelas ada kesamaan relevansi makna leksikal di dalamnya.

Keempat adalah *Ta'nits* yang dalam *frame* tasawuf al-Qusyairi berarti lemahnya niat.[24] Dalam khazanah Nahwu, *Ta'nits* adalah bentuk- kata yang berjenis kelamin feminim. Apabila melacak lebih jauh ke dalam lembaran-lembaran kamus maka akan ditemukan makna leksikal kata *Ta'nits* adalah "lembek" atau "lemes".[25] Oleh karena itu saat ditarik benang relevansi makna leksikal antara makna kata tersebut dalam dunia Nahwu dan Tasawuf maka akan ditemukan relevansi yang kuat.

Kelima adalah *Ma'rifat* yang dalam literatur Nahwu sering diartikan sebagai kata khusus.[26] Dalam konteks tasawuf *Mawani' as-Sharf* al-Qusyairi mendefinisikan *Ma'rifat* sebagai sikap bagi seorang hamba yang sampai pengetahuannya kepada Allah SWT atas segala nikmat-Nya, akan tetapi sangat sedikit syukurnya kepada Allah SWT. Benang merah dalam makna leksikal dari kata *Ma'rifat* ini adalah pengetahuan tentang Allah SWT. Dari sinilah bisa terlihat relevansi makna leksikal yang jelas meskipun dengan paradigma yang berbeda dengan makna pada umumnya tentang *Ma'rifat* dalam deskripsi positif dunia sufi.

Keenam adalah *al-'Ujmah* yang dalam konsep Nahwu mengarah pada nama-nama atau kata-kata yang menunjukkan yang bukan

[22] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu….*, hlm 41
[23] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir…*, hlm 1562
[24] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu….*, hlm 41
[25] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir…*, hlm 42
[26] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu….*, hlm 41

Arab. Apabila kita melihat makna leksikalnya kata *al-'Ujmah* memiliki beberapa makna dan derivasi makna di antaranya adalah "selain Arab" dan "ketidakjelasan" atau "kesamaran".[27] Dalam pandangan tasawufnya, al-Qusyairi menginterpretasikan *al-'Ujmah* dengan penelantaran atau penyia-siaan nikmat Allah SWT dengan menyembunyikan segala pengetahuan tentang-Nya.[28] Dari sini terlihat bagaimana adanya hubungan relevansi dalam makna leksikal dalam kata tersebut meskipun diterjemahkan dalam dunia yang berbeda dan menghasilkan konsepsi yang berbeda di dunia keilmuannya masing-masing.

Ketujuh yang menjadi bagian dari *Mawani' as-Sharf* adalah *al-'Adl* yang oleh pemikiran al-Qusyairi diartikan *'Uduluhu 'an Thariq al-Qawwim* (penyimpangan dari jalan yang lurus). Penyimpangan ini jelas adalah suatu yang seharusnya tidak boleh ada dalam diri seorang sufi.[29]

Kedelapan adalah *at-Tarkib* yang diartikan secara sufistik al-Qusyairi dengan pendistorsian amal yang disebabkan oleh tingkah yang tidak cerdas. Salah satu bentuk tindakan yang tidak cerdas itu adalah "keangkuhan" yang disimbolkan dengan huruf *Alif (Ana')* dan "kemegahan" yang disimbolkan dengan huruf *Nun ('Uzhmah).* Untuk bagian ketujuh ini cukup sulit melihat keserupaan makna dalam tataran leksikal. Oleh karena itu salah satu jalan untuk menemukan ketersambungan atau relevansinya adalah melalui pembacaan medan makna semantik. Asosiasi hubungan paradigma yang terkandung dalam aspek kedelapan ini adalah antara *at-Tarkib* sebagai struktur kalimat dalam Nahwu, sedangkan *at-Tarkib* dalam makna tasawuf yang dimaksud adalah struktur amal.

Kesembilan adalah *Wazn Fi'l* yang dalam optik tasawuf al-Qusyairi diartikan dengan penghiasan amal-amalnya yang dapat memunculkan rasa ujub. Apabila melihat konsep yang ada dalam

[27] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir….*, hlm 901
[28] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 41
[29] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu....*, hlm 42

Nahwu tentang *Wazn Fi'l* maka sulit pula ditemukan makna leksikalnya. Keduanya dalam ranah Nahwu dan Tasawuf memiliki relevansi satu sama lain melalui hubungan asosiasi paradigmatik.[30]

D. RELEVANSI TASAWUF DALAM *AL-I'RAB WA AL-BINA'*

Dunia *I'rab* memiliki empat tanda yaitu *Rofa'*, *Nashab*, *Khafadh* dan *Jazm.* Rumusan tersebut diartikan oleh al-Qusyairi bahwa orbit seorang hamba juga memiliki dimensi-dimensi yang hampir mirip dengan rumusan Nahwu tersebut. *Rofa'* adalah simbol bagi ambisi yang positif dalam menuju Allah SWT. Sedangkan *Nashab* adalah mendirikan atau menegakkan dirinya dalam ketakwaan kepada Allah SWT. Kata *Khafadh* sendiri mengandung makna perendahan diri *(tawadhu')* di hadapan Allah SWT. Adapun *Jazm* adalah suatu keadaan di mana hati terputus ketika tidak bersama Allah SWT. Ada juga *Sukun* yang merupakan simbol dari ketenangan kepada Allah SWT.

Apabila kita melihat hubungan kata yang dirangkai oleh al-Qusyairi dalam rumusan *I'rab* di atas maka akan mudah untuk mencari relevansi leksikalnya. Sebab pada adasarnya al-Qusyairi secara eksplisit menjelaskan bagaimana istilah-istilah *I'rab* tersebut dipakai juga dalam menjelaskan pandangan tasawufnya. Oleh karena itu tidak sampai jangkauannya pada tataran medan makna semantik.

Lanjut kepada bahasan berikutnya, al-Qusyairi membicarakan tentang *al-Mu'rab* dan *al-Mabni*.[31] Dalam interpretasi tasawufnya as-Syaikh menafsirkan bahwa *al-Mu'rab* adalah kondisi yang senantiasa berubah yang ada pada diri seorang hamba pada *maqam Talwin*.[32] Sedangkan *al-Mabni* adalah suatu keadaan yang

[30] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu….*, hlm 42

[31] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 42

[32] *Talwīn* adalah sifat pemilik *ahwal* (*Salik* yang masih banyak terpegaruh dengan keadaan, pengaruh-pengaruh keadaan, pengaruh-pengaruh batin atau kondisi-kondisi yang menguasai jiwanya). Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risalah…*, hlm 95-96

tetap dan istiqamah atau dalam bahasa al-Qusyairi disebut dengan *Tamkin*.[33] Sampai pada titik ini penulis masih melihat relevansi asosiasi makna paradigmatik antara *al-Mu'rab* dan *al-Mabni* sehingga terlihat hubungan kekerabatannya antara Nahwu dan Tasawuf.

Pasal pertama dalam bab ini adalah tentang *Ma'ārif* dan *Nakirah*.[34] al-Qusyari mensejajarkan kata *Ma'arif* dengan kata *Ma'ruf* yang berarti kebaikan. Sedangkan *Nakirat* disejajarkan oleh al-Qusyairi dengan *Munkar*. Sekilas deskripsi al-Qusyairi hendak mengetengahkan juga tentang *Amr Ma'ruf* dan *Nahi Munkar*. Hal ini sebagaimana tertulis dalam semangat al-Qur'an pada surat Ali Imram ayat 104. Ali as-Shabuni mengatakan bahwa kandungan dalam ayat tersebut adalah hendaklah ada golongan atau komunitas yang berdakwah kepada Allah SWT dengan melakukan dan mendakwahkan kebaikan serta mencegah berbagai tindakam kemungkaran.[35] Dalam pasal ini terlihat adanya relevansi makna leksikal di dalamnya.

Pasal kedua berbicara tentang *al-Mubtada'* yang secara Nahwu memiliki pengertian *Ism* yang sepi dari *'amil lafzhi*[36]. Kondisi yang demikian ditafsirkan oleh al-Qusyairi bahsa seorang *al-Faqir* yang sedang mencari Allah SWT. Sedangkan *Khabar* memiliki aspek tasawuf tentang pemutusan hubungan seorang hamba dengan jerat-jerat duniawi dan mengkoneksikannya pada Allah SWT. Dari sini sudah terlihat jelas bahwa hubungan relevansi dalam bab ini adalah lebih disebabkan oleh asosiasi paeadigmatik.

Pasal ketiga berbicara tentang *al-Af'al at-Tsalatsah* yang mencakup *Madhi* (masa lampau), *Hal* (masa sekarang) dan *Mustaqbal*

[33] *Tamkīn* adalah sifat orang-orang ahli hakikat. Abu ali ad-Daqqaq mengatakan bahwa maksud *Tamkin* adalah pengakhiran dan pembelakangan hukum-hukum kemanusiaan dan penguasaan penguasa hakikat jika keadaan ini selamanya milik *Salik* maka dia telah mencapai *maqam Tamkin*. Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risalah*…, hlm 95-96

[34] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu*…, hlm 42

[35] Muhammad Ali as-Shabuni, *Shafwat at-Tafasir*, Vol.1, (Beirut: Daar al-Qur'an al-Karim, 1981), hlm 221

[36] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu*…., hlm 42

(masa yang akan datang).[37] Dalam pandangan tasawufnya al-Qusyairi mengatakan bahwa demikian pula keadaan suatu kaum. Ada di antara mereka yang pikirannya terperangkap dalam masa lalu. Ada beberapa juga yang beripikir jauh kedepan terkait dengan hasil akhir kehidupan. Pun ada pula kaum yang disibukkan dengan memperbaiki waktunya di masa itu dengan mengakomodasi masa lalu dan pandangan masa depan.

Apabila dilihat dari makna leksikalnya kata *Af'al* adalah bentuk jamak dari kata *Fi'l* yang berarti "perbuatan".[38] Sedangkan *Ahwal* yang merupakan perluasan kata dari *Hal* memiliki arti "keadaan". Dari sini terlihat bahwa sulit utuk mencari kesamaan relevansi antara dua kata tersebut, sebab kedua kata tersebut hanya bisa terlihat relevansinya dari pandangan asosiasi makna pragmatis. Terlihat dari bagaimana al-Qusyairi menjelaskan logika Tasawufnya dalam pasal ini dengan Nahwu yang ada.

Pasal ketiga berbicara tentang *Fi'l al-Hal* yang lebih dikenal dengaan *Fi'l al-Mudhari*.[39] Melihat ini interpretasi tasawuf al-Qusyairi dalam pasal ini adalah adanya hambatan dalam mencapai derajat yang tinggi dalam *ahwal* pandangan seorang hamba terhadap dirinya dan surutnya langkah dalam menempuh jalan spiritual. Apabila kita lihat secara sepintas maka tipe relevansi ini adalah asosiasi makna paradigmatik. Di mana al-Qusyairi meminjam pola Nahwu dalam menjelaskan pemikiran-pemikiran Tasawufnya.

Pasal keempat yang dijelaskan oleh al-Qusyairi dalam bab ini adalah tentang *Fa'il Marfu'*. Dalam deskripsi tsawufnya As-Syaikh menjelaskan bahwa ketika seorang hamba menyadari tidak ada *Fa'il* (subjek kehidupan) di alam ini selain Allah maka Allah SWT akan mengagungkan hamba tersebut, Meninggikan capaian dzikirnya, menyerahkan diri dalam keagungan-Nya dan

[37] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu….*, 43
[38] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir….*, hlm 1064
[39] Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh Mattan al-Ajurumiyyah*, (al-Mamlakah al-'Arabiyyah as-Su'udiyyah: Wizarat as-Syuun al-Islamiyyah wa al-Auqaf wa ad-Da'wah wa al-Irsyad, 1788), hlm 82

merendahkan diri saat menyaksikan segala kesmpurnaan-Nya. Tidak hanya itu, hamba tersebut menyadari bahwa dirinya hanya seorang *Maf'ul* (objek) dan ia selalu bergegas dalam beribadah kepada-Nya.[40]

Dari deskripsi tasawuf al-Qusyairi di atas tentang *Fa'il* dan *Maf'ul*, maka cukup mudah untuk melihat relevansinya mulai dalam tataran leksikal. Dalam ilmu Nahwu konsep *Fa'il* dan *Maf'ul* adalah hubungan eksklusif di antara keduanya dalam membentuk struktur kalimat dengan pola Subjek dan Objek[41]. Dalam dunia Tasawuf pola Sebjek dan Objek juga terjadi menurut al-Qusyairi. Subjek utama atau *Fa'il* dalam tasawuf adalah Allah SWT sedangkan objek atau *Maf'ul*-nya adalah para hamba-Nya. Oleh karena itu hubungan relevansi yang muncul dalam bab ini adalah hubungan relevansi makna asosiasi paradigmatik dengan polarisasi perluasan makna masing-masing dalam disiplin keilmuannya.

Pasal kelima al-Qusyairi menjelaskan tentang *al-Hal* yang merupakan pewajahan dari *Fa'il* dan *Maf'ul.*[42] Dengan tipikal *al-Hal* yang berbentuk *Nakirah Manshūbah*, al-Qusyairi mengatakan bahwa demikianlah orang yang arif akan selalu menghadapkan wajahnya kepada Alllah SWT dan senantiasa memperbaiki perilakunya. Dari sini tidak ada kesamaan makna leksikal yang bisa menjadi relevansi, akan tetapi dari segi asosiasi makna paradigmatik kita bisa memlihat ada pola yang pakai oleh al-Qusyairi dari rumusan tentang *al-Hāl*.

Pasal keenam dalam bab ini al-Qusyairi membahas tentang *Tamyiz*. Dalam tataran Nahwu sendiri *Tamyiz* diartikan sebagai tafsir bagi sesuatu yang belum jelas dan menjelaskan sesuatu yang belum dipahami.[43] Sedangkan dalam tataran tasawuf diartikan oleh al-Qusyairi sebagai keadaan hamba yang bisa membedakan

[40] Abu al-QasimAbd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 43
[41] Hasan bin Ali al-Kufrawi, *Syarh….*, hlm 112
[42] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 43
[43] Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh Alfiyyah Ibn Malik*, (Riyadh: Maktabat ar-Rusyd, 1434 H), hlm 534

antara yang baik dan yang buruk yang dilandasi pengetahuan tentunya. Melihat dari definisi ini tentu dapat terbaca bahwa relevansi makna secara leksikal sudah muncul dan mampu dibaca.

E. RELEVANSI TASAWUF DALAM *AL-BADL*

Dalam sub bahasan ilmu Nahwu *al-Badl* terdiri dari beberapa kategori dalam pembagiannya. *Pertama* adalah *Badl al-Kulli min al-Kulli* yaitu adalah pengganti keseluruhan untuk keseluruhan. Ini adalah badalnya kaum *'Arifin*[44] yang meninggalkan semua (kepentingan dunia) dan mendapat ganti semuanya (akhirat). Interpretasi al-Qusyairi tentang *al-Badl* memang bernada leksikal secara lurus bahwa *al-Badl* diartikan dengan "pengganti". Selaras dengan apa yang tertera dalam beberpa kamu bahasa Arab yang mengartikan *al-Badl* dengan "mengganti" dan "merubah".[45] Akan tetapi interpretasi terhadap jenis relevansi di bentuk *al-Badl* yang pertama ini jelas bersifat asosiasi paradigmatik.

Kedua adalah *Badl al-Ba'dh* yaitu badal atau pengganti dengan sebagian tapi berlaku untuk keseluruhan. Ini adalah badalnya kaum *'Abidin* (orang-orang ahli ibadah) yang dalam interpretasi tasawufnya mengganti kemaksiatan dengan ketaatan dan poya-poya dengan jihad. Hal ini menunjukkan bahwa pergulatan antara dua kutub negatif sikap di atas masih terus berjibaku dalam diri seorang hamba. Dalam bahasa Arab kata *al-Ba'dh* diartikan "membagi-bagi" atau "terbagi-bagi".[46] Hal ini menunjukkan adanya relevansi makna secara asosiasi paradigmatik dalam *al-Badl* tersebut.

Ketiga adalah *Badl al-Isytimal* yaitu pengganti dengan sesuatu untuk menyebut sesuatu yang lain yang serupa. Badal ini dalam optik Tasawuf al-Qusyairi dibaca bahwa suatu kaum yang menghadirkan sikap *Khauf* dan *Raja'* dalam segala tingkah laku

[44] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Tafsir…*, hlm 370
[45] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir…*, hlm 65
[46] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir….*, hlm 95

ibadahnya akan sampai pada apa yang dia harapkan dan juga mendapat rasa aman dari yang dia takutkan. Secara leksikal kata *al-Isytimal* memiliki arti "memuat" atau "meliputi". Hal ini menunjukkan adanya relevansi makna leksikal dalam kata *Badl al-Isytimal*.

Keempat adalah *Badl al-Ghalath* yaitu badal yang hadir dalam kalam yang tidak fashih sehingga konotasi Tasawufnya negatif. Al-Qusyairi menyebutnya sebagai badal *al-Mathrudin* yaitu golongan yang terhalau dari *Maqām Qurb*.[47] Dalam tataran leksikal kata *al-Ghalath* memiliki makna "keliru", "salah" dan "palsu".[48] Hal ini menunjukkan adaya relevansi yang kuat dalam tataran makna semantik asosiatif paradigmatik antara Nahwu dan Tasawuf.

Pasal pertama dalam bab ini adalah tentang *an-Na't* dan *Shifat* di mana pandangan Tasawufnya adalah bahwa amal seorang hamba tidak akan pernah terpisah dari dirinya tersebut baik itu amal baik ataupun buruk. Hal ini menunjukkan adanya pola yang hendak ditiru oleh al-Qusyairi dalam memasukkan paham tasawufnya. Oleh karena itu relevansi yang muncul dalam pasal ini adalah relevansi makna semantik asosiasi paradigmatik.

Pasal kedua adalah tentang huruf *'Athf* di mana aspek sufstik yang terkandung di dalamnya menunjukan jalan untuk menyambungkan diri spiritual kepada Allah SWT dan para *Ahlu Qurbah*. Secara leksikal kata *'Athaf* memiliki makna "condong" atau "cenderung".[49] Sebenarnya tidak memiliki kemiripan yang cukup kuat antara makna leksikal *'Athf* dengan makna tasawuf *'Athf*. Oleh karena itu penulis cenderung sepakat menggunakan kata medan makna semantik dalam menemukan hubungan relevansinya. Dengan model ini kita bisa mengetahui bahwa pemikiran Tasawuf al-Qusyairi mencoba meminjam pola *'Athf* dalam menjelaskan materi tasawufnya tersebut.

[47] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Tafsir…*, hlm 224
[48] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir….*, hlm 1013
[49] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir….*, hlm 944

Pasal ketiga adalah tentang *Taukid* atau dalam istilah kebahasaan yang sederhana "penguat" kalimat. Salah satu yang menguatkan seorang hamba di jalan Allah menurut al-Qusyairi adalah kejujuran dan mereka mengikat kejujuran itu bersama Allah dengan sangat erat. Hal ini bisa kita simpulkan bahwa *Taukid* memiliki makna relevansi makna semantik antara Nahwu dan Tasawufnya.

Pasal keempat adalah tentang huruf *Jar* yang meng-*Khafadh*-kan *Ism*. Aspek tasawuf yang terkandung dalam pasal ini adalah bahwa para *Muhaqqiqun* (orang-orang yang berada di jalan kebenaran) memandang sesuatu yang ada di dunia ini oleh Allah, dari Allah dan pada Allah. Mereka merendahkan diri dan hati dengan *Tawadhu'* kepada Allah SWT. Merekalah orang-orang yang memperkuat dirinya dengan menyandarkan diri di samping Allah SWT. Secara leksikal kata *Khafadh* memiliki makna "merendahkan" dan "menurunkan".[50] Oleh karena itu rumusan Tasawuf al-Qusyairi dengan rumusan umum Nahwu tentang *huruf Khafadh* memiliki relevansi makna leksikal yang kuat.

Demikian penulis ketengahkan tentang bagaimana peta relevansi perspektif sufistik yang dirumuskan oleh al-Qusyairi dalam kitabnya. Hal ini untuk melihat bagaimana proses dialektika yang terjadi di dalamnya. Kesan subjektif memang begitu sangat kental terhadap apa yang disampaikannya dalam kitab tersebut. Berikutnya penulis akan melakukan klasifikasi aspek-aspek tasawuf yang ada dalam kitab *Nahwu al-Qulub* dengan kacamata al-Ghazali.

[50] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir….*, hlm 354

BAB VI

IMPLEMENTASI TASAWUF DALAM KEHIDUPAN

A. PENGERTIAN TAREKAT

Tarekat berasal dari bahasa Arab الطريقة bentuk tunggal, bentuk jamak طرائقartinya pohon kurma yang tinggi atau tiang-tiang tempat berteduh atau pakaian yang dibuat panjang.[1] Menurut A. Aziz Masyhuri tarekat (*ath-Tariqah*, jamaknya *Tara'iq*) memiliki makna bahasa: (1) jalan, cara (*al-kaifiyyah*). (2) metode, sIstem (*al-ushlub*). (3) mazhab, aliran, haluan (*al-mazhab*). (4) keadaan (*al-halah*). (e) pohon kurma yang tinggi (*an-Nahlah at-Tawilah*). (f) tiang tempat berteduh, tongkat paying *('amud al-mudhillah*). (g) yang mulia, terkemuka dari kaum (*syarif al-qaum*). (h) goresan atau garis pada sesuatu (*at-khat fis-syai*).[2]

Tarekat dalam istilah tasawuf adalah perjalanan seorang salik (pengikut tarekat) menuju Tuhan dengan cara menyucikan diri atau perjalanan yang harus ditempuh oleh seseorang untuk dapat mendekatkan diri sedekat mungkin kepada Tuhan. Pendapat ini meliputi unsur: (1) perjalanan salik (2) tujuan kepada Tuhan, (3) menggunakan cara menyucikan diri; atau tarekat meliputi unsur (1) perjalanan yang harus ditempuh, (2) salik, dan (3) mendekat sedekat-dekatnya dengan Tuhan.

Tarekat menurut Syaikh Ahmad al-Kamsyakhanawi an-Naqsyabandi dalam A. Aziz Masyhuri,[3] tarekat adalah laku tertentu

[1] Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lugah wa al-A'lăm* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hlm 465

[2] A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf,* (Surabaya: Imtiyaz, 2014), hlm 1

[3] A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi…,* hlm. 2.

bagi orang-orang yang menempuh jalan kepada Allah, berupa memutus atau meninggalkan tempat-tempat hunian dan naik ke maqam atau tempat-tempat mulia, sedangkan menurut Ali al-Jurjani dalam A. Aziz Masyhuri, tarekat adalah metode khusus yang dipakai oleh salik (pengikut tarekat/para penempuh jalan) menuju Allah SWT melalui tahapan-tahapan (maqamat).

Dua pendapat di atas masing-masing memiliki unsur sebagai berikut. *Pendapat pertama,* tarekat (1) laku tertentu, (2) seorang salik, (3) menempuh jalan, (4) tujuan kepada Allah, (5) cara memutus atau meninggalkan tempat-tempat hunian, dan (6) menuju tempat-tempat/maqamat mulia. *Pendapat kedua*, tarekat memiliki unsur-unsur: (1) metode khusus, (2) salik (pengikut tarekat/para penempuh jalan), (3) tujuan kepada Allah SWT, dan (4) melalui tahapan maqamat.

Tarekat menurut Syaikh Muhammad Amin al-Kurdiy dalam Ahmad Shofi Muhyiddin mendefinikan sebagai berikut. (a) tarekat adalah pengamalan syariat, melaksanakan ibadah dengan tekun dan menjauhkan diri dari sikap mempermudah ibadah yang sebenarnya memang tidak boleh dipermudah, (b) tarekat adalah menjauhi larangan dan melakukan perintah Tuhan sesuai dengan kesanggupannya baik larangan dan perintah yang nyata maupun yang tidak (batin), (c) tarekat adalah meninggalkan yang haram dan makruh, memperhatikan hal-hal mubah yang sifatnya mengandung keutamaan, menunaikan hal-hal yang diwajibkan dan yang disunatkan, sesuai dengan kesanggupan pelaksanaan di bawah bimbingan seorang Arif (syaikh) dari Sufi yang mencita-citakan suatu tujuan.[4]

Dengan demikian yang dimaksud tarekat dalam kajian ini adalah suatu metode atau laku khusus yang dilakukan seorang salik (pengikut tarekat/para penempuh jalan sufi) dengan tujuan hanya kepada Allah SWT dengan cara menyucikan diri atau

[4] Syaikh Muhammad Amin al-Kurdiy dalam Ahmad Shofi Muhyiddin, *Syiir Tanpo Waton: al-Maghfurlah KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur),* (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015), hlm. 64.

perjalanan yang harus ditempuhnya melalui bimbingan Syaikh menuju tahapan maqamat untuk dapat mendekatkan diri sedekat mungkin kepada Allah SWT. Pengertian tarekat mencakup beberapa hal, yaitu: (1) adanya metode atau laku khusus, (2) adanya salik, (3) adanya tujuan hanya kepada Allah SWT, (4) adanya jalan yang ditempuh, (5) dengan cara menyucikan diri, (6) adanya bimbingan Syaikh menuju tahapan maqamat sufi, dan (7) tujuan intinya sedekat mungkin seorang salik kepada Allah SWT.

B. SEJARAH TAREKAT SUFI

Tarekat dan tasawuf menjadi satu satu keutuhan. Di dalam tasawuf seorang sufi melalui beberapa tahapan tarekat berupa jalan, cara (*al-kaifiyyah*), metode, system (*al-ushlub*), mazhab, aliran, haluan (*al-mazhab*) dan keadaan (*al-halah*) untuk mencapai maqamat sufi, demikian pula Tasawuf dan Islam dua hal yang tidak bisa dipisah-pisahkan dan menjadi satu keutuhan. Tasawuf merupakan perwujudan ihsan dan ihsan merupakan pilar Islam sehingga tasawuf dan Islam hakikatnya menjadi satu kesatuan. Hal ini sesuai pendapat Said Aqiel Siradj dalam A. Aziz Masyhuri tasawuf dan Islam adalah dua hal yang tidak dapat pisahkan, sebagaimana halnya nurani dan kesadaran tertinggi yang juga tidak dapat dipisahkan dari Islam. Islam bukan fenomena sejarah yang dimulai sejak 1400 tahun yang lampau. Akan tetapi Islam merupakan suatu kesadaran abadi yang bermakna penyerahan diri dan ketertundukkan. Tasawuf adalah hati Islam yang sudah sangat tua seusia dengan adanya kesadaran manusia.[5]

Untuk mencapai sufi melalui beberapa tarekat (jalan, cara, metode, sistem, aliran, mazhab, dsb), karena itu, tarekat merupakan suatu upaya dengan berbagai langkah-langkah atau prosedur sehingga mencapai derajat sufi. Pada dasarnya tarekat para sufi berupa ibadah dzikir yang berasal dari praktik Nabi Muhammad SAW yang kemudian diamalkan al-Khulafa' ar-

[5] Said Aqiel Siradj dalam A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi…*, hlm viii

Rasyidun, Tabi'in, Tabi'i at-Tabi'in dan seterusnya sampai kepada para syaikh atau mursyid secara sambung-menyambung sampai sekarang.[6]

Dalam perjalanan sejarah tarekat mengalami perkembangan dari masa ke masa. Menurut J. Spencer Trimingham dalam A. Aziz Masyhuri, sejarah perkembangan tarekat secara garis besar melaui tiga tahap yaitu: tahap *khanaqah*, tahap *thariqah*, dan tahap *tha'ifah*.

Pertama tahap khanaqah terjadi sekitar abad 10 M. Dapat digambarkan bahwa pada tahap ini tarekat berarti jalan atau metode yang ditempuh seorang sufi untuk sampai kepada Allah secara individual (*fardiyyah*). Kontemplasi dan latihan-latihan spiritual dilakukan secara individual.

Kedua tahap thariqah, tahap ini terjadi sekitar abad 8 M dan pada masa ini sudah terbentuk berbagai ajaran, peraturan dan metode tasawuf, muncul pula pusat-pusat yang mengajarkan tasawuf dengan silsilahnya masing-masing. Berkembanglah metode-metode kolektif baru untuk mencapai kedekatan diri kepada Tuhan dan di sini pula tasawuf telah mengambil bentuk kelas menengah.

Ketiga tahap tha'ifah, tahap ini terjadinya pada sekitar abad 15 M, dan pada masa ini terjadi transisi misi ajaran dan peraturan dari guru tarekat yang disebut syaikh atau mursyid kepada para pengikut atau murid-muridnya. Pada masa ini muncul organisasi tasawuf yang mempunyai cabang di tempat lain. Pada tahap tha'ifah inilah tarekat dikenal sebagai organisasi sufi yang melestarikan ajaran syaikh-syaikh tertentu, maka muncullah nama-nama tarekat seperti Tarekat Qadiriyah, Tarekat Naqsyabandiyah dan Tarekat Syadziliyah.

Dalam tradisi tarekat, sebagai organisasi tasawuf, murid-murid biasanya berkumpul di suatu tempat yang disebut *ribath, zawiyah*, atau *khanaqah* untuk melakukan latihan-latihan rohani

[6] A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi…,* hlm 7

(*dzikr Allah*) yang materi pokoknya adalah membaca istighfar, membaca shalawat nabi dan membaca dzikir nafi itsbat dan ismdzat secara bersama di bawah bimbingan guru (*mursyid*), yang di dalamnya terdapat ajaran-ajaran (*'amaliyyah*), aturan-aturan (*adab*), kepemimpinan (*mursyid*), hubungan antara mursyid-murid atau antara guru dengan anggota tarekat, wasilah, rabithah, silsilah, ijazah, suluk, dan ritual seperti *baiat* atau *talqin, khususiyah, haul*, dan *manaqib*.

Di antara ulama sufi yang memberikan bimbingan kepada masyarakat umum untuk mengamalkan tasawuf secara praktis (*tashawwuf 'amali*), adalah Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (w. 505 H/1111 M). Kemudian, menurut at-Taftazani, diikuti oleh ulama sufi berikutnya seperti Syaikh Abdul Qadir al-Jilani dan Syaikh Ahmad bin Ali ar-Rifa'i. Kedua tokoh Sufi tersebut kemudian dianggap sebagai pendiri Tarekat Qadiriyah dan Tarekat Rifa'iyah yang tetap berkembang sampai sekarang, kemudian Syaikh Abul Hasan as-Syadzili dengan Tarekat Syadziliyah yang dinisbatkan kepada nama belakangnya, dan lain-lain. Sebenarnya, munculnya banyak tarekat dalam islam pada garis besarnya sama dengan latar belakang munculnya banyak mazhab dalam fikih dan banyak firqah dalam ilmu kalam. Di dalam ilmu kalam berkembang madzhab-madzhab yang disebut dengan firqah, seperti Khawarij, Murji'ah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah, dan lain-lain.

Di sinilah yang digunakan bukan madzhab, tetapi firqah, di dalam fikih juga berkembang banyak firqah yang disebut, Syafi'i, Dzahiri, Syi'i, dan lain-lain. Di dalam tasawuf juga berkembang banyak madzhab yang disebut dengan thariqah. Tarekat dalam tasawuf jumlahnya jauh lebih banyk jika dibandingkan dengan perkembangan madzhab dan firqah dalam fikih dan kalam. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa tarekat juga memiliki kedudukan atau posisi sebagaimana madzhab dan firqah tersebut di dalam syariat Islam.

C. AJARAN KHUSUS DAN UMUM TAREKAT SUFI

Ajaran-ajaran dalam tarekat dapat dibedakan menjadi dua, yaitu ajaran-ajaran yang bersifat khusus dan ajaran bersifat khusus

1. Ajaran Khusus

Ajaran-ajaran tarekat yang bersifat khusus, yaitu ajaran berupa amalan yang benar-benar harus dilaksanakan pengikut sebuah tarekat, dan tidak boleh diamalkan di luar tarekat atau pengikut tarekat lain. Amalan khusus ini bisa dilakukan secara individual (*fardiyyah*) maupun secara kolektif (*jama'ah*).

2. Ajaran Umum

Ajaran-ajaran bersifat umum, yaitu amalan-amalan yang ada dan menjadi tradisi dalam tarekat, tetapi amalan itu, juga biasa dilakukan oleh masyarakat Islam di luar pengikut tarekat. Amalan ini bisa dilaksanakan secara individual (*fardiyyah*) maupun secara kolektif (*jama'ah*). Namun, untuk membedakan bahwa suatu amalan itu masuk pada ajaran yang bersifat khusus atau bersifat umum, sangatlah sulit karena semua ajaran yang ada pada tarekat, semua dikatakan bersumber pada al-Qur'an dan hadis, sehingga umat Islam boleh dan bahkan harus menggunakan ajaran-ajaran yang termaktub dalam al-Qur'an dan hadis tanpa kecuali.

3. Prosesi Baiat atau Talqin Bedakan Ajaran Khusus dan Umum

Bahwa sesuatu yang dapat membedakan ajaran tarekat bersifat khusus atau bersifat umum adalah prosesi baiat atau talqin. Apabila seseorang telah mengikuti prosesi tersebut pada suatu tarekat, maka ia akan diberikan amalan-amalan yang memiliki ciri-ciri khusus dalam tarekat tersebut, walaupun umat Islam lain yang bukan pengikut suatu tarekat juga mengamalkan ajaran-ajaran tersebut. Misalnya setiap tarekat mengajarkan istighfar, shalawat dan dzikir nafi itsbat, tetapi biasanya memiliki ciri

khusus tarekat tertentu. Walaupun umat Islam pada umumnya mengamalkan dzikir itu, tetapi belum tentu secara khusus mereka telah mengikuti prosesi baiat atau talqin kepada seorang mursyid tarekat.

Menurut A. Aziz Masyhuri, berbagai ajaran dalam tarekat secara garis besar meliputi (1) istighfar, (2) shalawat Nabi, (3) dzikir, (4) muraqabah, (5) wasilah, (6) rabithah, (7) suluk dan uzlah, (8) zuhud dan war', (9) wirid, (10) hizib, (11) khataman atau khususiyah, (12) ataqah atau fida', (13) istighatsah, (14) manaqib, dan (15) ratib.[7]

D. KARAKTERISTIK TAREKAT DAN TATA CARA BERTAREKAT

Karakteristik tarekat dijelaskan secara singkat sebagai berikut. (1) karakteristik tarekat sufi adalah dzikir mencakup: (a) talqin dzikir, (b) dasar talqin dzikir, dan (c) adab dzikir. (2) komposisi tarekat sufi meliputi (a) mursyid, kriteria dan adab guru mursyid, (b) murid, kriteria dan adab murid, (c) adab khusus seorang murid terhadap mursyidnya, dan (d) adab kepada diri sendiri.[8]

Tata cara bertarekat secara singkat menurut Syaikh Ahmad al-Kamsyakhanawi kitabnya Jami'ul Ushul fil Auliya' dalam A. Aziz Masyhuri sebagai berikut:[9] "adapun tata cara pengambilan dzikir adalah hendaknya si murid dan sang syaikh atau salah satunya beristikharah terlebih dahulu. Apabila hasil istikharahnya sesuai, dan itulah yang diharapkan, maka hal itu dapat dijadikan petunjuk bahwa ia telah mendapatkan izin dari Hadhirat 'Allamul Ghuyub (Allah SWT). Setelah itu sang syaikh akan mendudukkan si murid dihadapnnya setelah dia sempurna bersuci, sambil menempelkan kedua lututnya dengan kedua lutut si murid, sebagaimana yang dilakukan oleh Jibril AS kepada Nabi Muhammad SAW. Kemudian dengan tangan kanannya dia

[7] A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi…,* hlm. 10-28.
[8] A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi…,* hlm. 29-48.
[9] A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi…,* hlm. 49-50.

memegang tangan kanan si murid layaknya orang bersalaman, lalu memintanya bertaubat dari segala kesalahan dan maksiat serta menyuruhnya meminta halal kepada orang-orang yang mempunyai hak padanya, mengembalikan apa-apa yang bukan haknya, meninggalkan bid'ah, melaksanakan sunnah, menjauhi rukhshah dan melaksanakan azimah. Selanjutnya keduanya bersama-sama dengan niat taubat dari apa yang menyalahi ridla Allah SWT.

Kemudian si murid memejamkan kedua matanya dan sang syaikh mengucapkan tahlil (la ilaha illallah) 3 kali, sebagaimana yang dilakukan Nabi Muhammad SAW kepada shahabat Ali lalu membaca sebuah ayat untuk tabarruk dan isyarat bahwa seakan-akan ia ber-bai'at kepada Rasulullah SAW. Setelah itu keduanya menaruh kedua tangan mereka pada kedua lutut sambil memejamkan kedua mata mereka, lalu sang syaikh dengan hatinya berdzikir menyebut Ismu-Dzat (Allah SWT) 3 kali, dengan niat men-talqin dan mengajarkan pada hati si murid dengan memanjangkan (bacaan) dan hudhur seakan-akan melihat Al-Malik Al-Ghafur. Kemudian disuruhnya si murid membaca istighfar, al-Fatihah dan al-Ikhlash kepada silsilah tarekatnya, dan rabithah dengan syaikhnya dengan syarat hendaknya si murid meyakini bahwa syaikhnya adalah khalifah (penerus) Rasulullah SAW dalam hal penganugerahan, dan naib (pengganti) beliau dalam membina dan membimbing manusia". Itulah tata cara dalam talqin dzikir secara umum, yang dalam praktiknya ada yang persis seperti itu, ada yang sedikit ditambah dan ada yang sedikit dikurangi, namun semuanya itu tidak ada yang keluar dari hal-hal yang prinsip dan pokok.

Berikut ini disebutkan aliran tarekat yang dinilai *mu'tabarah* meliputi: (1) 'Abbasiyah, (2) Ahmadiyah, (3) Akbariyah, (4) Alawiyah, (5) Bairumiyah, (6) Bakdasyiah, (7) Bakriyah, (8) Bayumiyah, (9) Buhuriyah, (10) Dasuqiyah, (11) Ghaibiyah, (12) Ghazaliyah, (13) Haddadiyah, (14) Hamzawiyah, (15) Idrisiyah, (16) Idrusiyah, (17) Isawiyah, (18) Jalwatiyah, (19) Justiyah, (20)

Kalsyaniyah, (21) Qadiriyah, (22) Khalwatiyah, (23) Khalidiyah wan Naqsyabandiyah, (24) Kubrawiyah, (25) Matbuliyah, (26) Malawiyah, (27) Maulawiyah, (28) Qadiriyah wan Naqsyabandiyah, (29) Rifa'iyah, (30) Rumiyah, (31) Sa'diyah, (32) Samaniyah, (33) Sumbuliyah, (34) Sya'baniyah, (35) Syadziliyah, (36) Satthariyah, (37) Suhrawardiyah, (38) Tijaniyah, (39) Umariyah, (40) Usyaqiyah, (41) Utsmaniyah, (42) Uwaisiyah, (43) Zainiyah, dan (44) Tarekat Ahli Baca al-Qur'an, Sunnah, Dalailul Khairat, Pengajian Fathul Qarib dan Kifayatul 'Awam.[10]

E. HUBUNGAN SYARIAT, TAREKAT DAN TASAWUF

Menurut sebagian ulama, syari'ah dan tasawuf merupakan dua ilmu yang saling berhubungan sangat erat, karena keduanya merupakan perwujudan kesadaran iman yang mendalam. Syari'ah mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek lahiriyah, sedangkan tasawuf mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek batiniah. Aspek lahir dan aspek batin keduanya tidak dapat dipisahkan, sebagaimana dikatakan al-Hujwiri bahwa aspek lahir tanpa aspek bathin adalah kemunafikan, sebaliknya aspek bathin tanpa aspek lahir adalah bid'ah.

Ungkapan di atas senada dengan pendapat-pendapat ulama lain, sebagai berikut:

Ibn ''Ujaibat dalam kitabnya *Iqazh al-Himam fi Syarh al-Hikam* menyebutkan: Tiada tasawuf kecuali dengan fiqh, karena hukum-hukum Allah yang zhahir tidak dapat diketahui kecuali dengan fiqh, dan tiada fiqh kecuali dengan tasawuf, karena tiada amal yang diterima kecuali disertai dengan tawajjuh (menghadap Allah) yang sebenar-benarnya, dan keduanya (tasawuf dan fiqh) tidak sah kecuali disertai dengan iman.

Imam Malik menegaskan: Barangsiapa yang bertasawuf tanpa mempelajari fiqh sungguh ia berlaku zindik, dan barangsiapa yang berfiqh tanpa tasawuf, maka ia menjadi fasiq, dan barang-

[10] A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi…,* hlm. 52.

siapa yang mengamalkan keduanya, itulah orang yang ahli hakikat. Muhammad ibn 'Allan dalam kitab Dalil al Falihin menyebutkan: Barangsiapa menghiasi lahiriyahnya dengan syari'at dan mencuci kotoran bathiniahnya dengan air thariqat, maka ia dapat mencapai haqiqat.

Pendapat-pendapat ulama di atas sejalan dengan ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh al-Qusyairi dan al-Ghazali Menurut al-Qusyairi bahwa Setiap pengalaman syari'ah yang tidak didukung dengan pengamalan hakikat, maka tidak dapat diterima dan setiap pengamalan hakikat tidak didukung dengan pengamalan syari'at, maka tidak dapat mencapai tujuan yang dikehendaki.

Al-Ghazali mengatakan bahwa tidak akan sampai ke tingkat terakhir (menghadap Allah dengan benar, yaitu hakikat) kecuali setelah menyempurnakan tingkat pertamanya (memperkokoh awal perjalanan ibadah, yaitu syari'ah). Lebih lanjut al-Ghazali menegaskan: Tidak bisa menembus ke dalam batinnya (tujuan ibadah) kecuali setelah menyempurnakan lahirnya (syarat dan rukun ibadah). Memperhatikan pendapat-pendapat di atas, terlihat secara jelas bahwa antara syariah dan tasawuf terdapat hubungan yang sangat erat, keduanya tidak boleh dipisahkan. Di sini timbul pertanyaan mengapa para ulama memadukan antara syari'ah dan tasawuf?. Padahal antara keduanya terdapat perbedaan yang tajam, sebagaimana dikatakan Ahmad Amin, bahwa Fuqaha sebagai ahli syari'ah sangat mengutamakan amal-amal lahiriyah, sedangkan kaum shufi sebagai ahli haqiqat sangat mengutamakan amal-amal bathiniah.

Pada dasarnya al-Qur'an dan al-Hadits mengandung ilmu lahir dan ilmu bathin, demikian menurut al-Thusi, oleh karena itu syari'ah pada mulanya juga mengandung ilmu lahir dan ilmu bathin. Namun dalam perkembangan selanjutnya syari'ah yang mengandung kedua unsur baik ilmu lahir maupun ilmu bathin itu mengandung semacam spesialisasinya, sehingga syari'ah lebih menekankan pada ilmu lahir, sedangkan ilmu bathin dikembang

ilmu tasawuf atau ilmu hakikat. Terjadinya perkembangan spesialisasi kedua ilmu ini berkemungkinan disebabkan oleh adanya perbedaan kecenderungan antara keduanya, yakni syari'ah yang mengambil bentuk fiqh cenderung menggunakan rasio dan logika akal dalam membahas dalil al-Qur'an dan al-Hadits untuk membuat ketetapan hukum, sedangkan tasawuf cenderung menggunakan rasa (*dzauq*) dalam mengamalkan al-Qur'an dan al-Hadits.

Menurut keterangan al-Ghazali sejak abad ketiga Hijriyyah ilmu-ilmu agama Islam: Ilmu kalam (tauhid), ilmu fiqh dan ilmu tasawuf masing-masing berdiri, akibat dari adanya upaya spesialisasi ilmiah yang lebih rinci. Setiap disiplin ilmu kemudian menempuh jalannya masing-masing dengan prinsip dan metode sendiri-sendiri yang berakibat satu disiplin ilmu dengan yang lainnya pun menjadi berbeda obyek, metode dan sasarannya. Yang berkaitan dengan akidah tersebut ilmu Kalam (ilmu Tauhid), yang berkaitan dengan tindakan lahiriyah disebut ilmu fiqh, dan yang berkaitan dengan psikis disebut ilmu jiwa (ilmu tasawuf).

Jika dilihat dari segi pengembangan ilmu, maka spesialisasi ilmu-ilmu agama Islam sebagaimana tersebut di atas sangat menguntungkan, akan tetapi jika dilihat dari segi masyarakat Islam sebagai suatu umat, maka spesialisasi tersebut cukup meresahkan dan merisaukan umat Islam, karena hal tersebut dapat menyebabkan polarisasi umat. Sehingga sering terjadi perselisihan, perdebatan dan saling tuduh menuduh kafir (kafir mengkafirkan) atau saling tuduh menuduh zindik (zindik menzindikan) di kalangan umat Islam sendiri. Mereka memperselisihkan tentang mana yang benar, apakah amal lahir atau amal bathin, dan mana yang lebih utama, apakah amal lahir atau amal bathin. Untuk mengatasi permasalahan tersebut dapat dibaca Bab delapan tentang Kebermaknaan Agama dan Ilmu Pengetahuan Integratif. Bab delapan ini dapat dijadikan solusi alternatif permasalahan yang senantiasa timbul dan merugikan umat manusia pada umumnya.

Barangkali atas dasar inilah para ulama yang telah disebutkan di atas bermaksud untuk memadukan kembali antara syari'ah dan tasawuf. Menurut Said Aqiel Siradj dalam A. Aziz Masyhuri, tasawuf dan Islam adalah dua hal yang tidak dapat pisahkan, sebagaimana halnya nurani dan kesadaran tertinggi yang juga tidak dapat dipisahkan dari Islam. Islam bukan fenomena sejarah yang dimulai sejak 1400 tahun yang lampau. Akan tetapi Islam merupakan suatu kesadaran abadi yang bermakna penyerahan diri dan ketertundukkan. Tasawuf adalah hati Islam yang sudah sangat tua seusia dengan adanya kesadaran manusia.

Esensi Islam adalah At-Taat dan At-Taslim sesuai firman Allah swt QS. Ali'Imran:83

> "*Maka Apakah mereka mencari agama yang lain dari agama Allah, Padahal kepada-Nya-lah menyerahkan diri segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan suka maupun terpaksa dan hanya kepada Allahlah mereka dikembalikan"* (QS. Ali'Imran:83)
>
> *"Semua yang berada di langit dan yang berada di bumi bertasbih kepada Allah (menyatakan kebesaran Allah). dan Dialah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana"* (QS. Al-Hadid:1)
>
> *"Telah bertasbih kepada Allah apa yang ada di langit dan bumi; dan Dialah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana"* (QS. Al-Hasyr:1).

Berdasarkan uraian singkat di atas dapat disimpulkan sebagai berikut. (1) Inti/esensi Islam adalah *at-Ta'at* (ketaatan) dan *at-Taslim* (kepasrahan atau kerselamatan). (2) Pemeluk Islam disebut muslim/muslimah. (3) Setiap muslim/muslimah adalah *at-Ta'at* dan *at-Taslim*. (4) Karakter *at-Ta'at* adalah terhormat. (5) Karakter *at-Taslim* adalah selamat.

Kemunculan tasawuf bermula dari abad pertama hijriah sebagai bentuk perlawanan terhadap semakin merajalela penyimpangan dan representasi ajaran-ajaran Islam "liar", khususnya yang dilakukan oleh para pemimpin zaman tersebut. Pemerintah atau raja sering kali mempergunakan kedok Islam untuk membenarkan tujuan pribadi mereka ataupun membuang sisi-sisi ajaran Islam yang tidak sesuai dengan kehendak ataupun pola

hidup mereka yang serba mewah. Sejak masa itu dan seterusnya, sejarah mencatat adanya kebangkitan pembaharuan serta militansi yang kian lama kian mantab di kalangan umat Islam yang tulus, yang kemudian terus menerus ke seluruh dunia muslim yang begitu bersemangat untuk mengembanlikan pesan yang orisinil dan sakral yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Seorang sufi adalah penegak dan penjunjung tinggi pesan-pesan Islam. Bagaimanapun tasawuf dan Islam adalah satu kesatuan.

Fenomena tersebut merupakan kesadaran spontan pada diri individu-individu muslim yang tulus untuk menyingkap jalan kenabian sejati yang didorong oleh cahaya nurani dan semangat penghambaan. Cahaya tasawuf terpancar luas tanpa melalui gerakan yang diorganisir dan disentralisasi. Persaudaraan yang mengikat di kalangan sufi adalah sebuah realitas tanpa banyak koordinasi maupun organisasi yang bersifat lahiriah. Realitas tersebut adalah kesadaran terhadap ibadah yang ikhlas dan sifat-sifat luhur dalam hati mereka serta adanya kesatuan sikap menerima hukum kenabian yang bersifat lahiriah. Pengikut persaudaraan yang dialami kaum sufi lebih banyak disebabkan kesamaan situasi dan tingkatan hati mereka ketimbang suatu sikap patuh terhadap doktrin-doktrin teologi tertentu, etnis ataupun "penghambaan" terdap tradisi kesufian adalah wilayah yang menghubungkan dimensi luar/lahirian dan realitas yang bersifat fisik dengan dimensi dimensi yang tak beruang dan berwaktu (batiniah) yang hanya dapat dialami kedirian sebelah dalam manusia. Seorang sufi hidup laksana puncak gunung es yang tampak dalam dunia kasat mata. Namun demikian juga memiliki aspek-aspek dunbia yang terselubung dan tersembunyi oleh indera yang justru merupakan fondasi dari yang terlihat nyata sekaligus merupakan bentuk realitas lain yang tidak kasat mata. Ia akan melakukan yang terbaik guna memahami hukum-hukum kausal dan kehidupan sebelah luar yang bersifat fisik sekaligus meresapi guna meningkatkan kesadaran terhadap "realitas" sebelah dalam yang "Maha Luas" yang berarti meliputi dunia

yang diketahui maupun tidak, serta menggabungkan realitas yang tampak dengan yang tidak tampak dan dunia yang beruang dan berwaktu dengan dunia yang tidak beruang dan berwaktu. Hal ini lebih lanjut dapat dijelaskan dengan mengkaji metafisika, yaitu ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan hal-hal yang non-fisik atau tidak kelihatan.

Hal-hal fisik adalah riil/konkret dapat ditangkap melalui *hawasy* (panca indra). Yang fisik ini bisa ditangkap melalui ilham/insting manusia, bisa juga ditangkap melalui akal pikiran manusia. Bahwa semua yang bersifat fisik di dalamnya tersembunyi nilai-nilai. Hal ini sesuai dengan pendapat Max Scheler bahwa semua fakta empirik di dalamnya tersembunyi nilai. Fakta empirik meliputi data, fakta, benda, peristiwa, kejadian, suatu hal, dan norma di dalamnya tersembunyi nilai-nilai. Hal-hal yang nonfisik atau tidak kelihatan secara riil adalah nonfisik juga. Berdasarkan logika bahwa setiap adanya fisik yang riil/konkret, maka ada yang nonfisik (tidak tampak). Yang nonfisik riil faktanya nonfisik. Untuk menangkap hal-hal fisik masih dapat diperoleh melalui tahapan panca indra, insting, dan akal. Langkah-langkah ini disebutnya dengan dalil-dalil aqly (menurut akal fikiran). Adapun hal-hal yang nonfisik jika tidak mungkin sama dengan yang fisik, maka ditingkatkan satu tingkat lagi dengan dalil naqly (sumbernya firman/wahyu Allah swt). Di dalamnya hal-hal non-fisik sarat muatan nilai. Oleh karena itu, baik yang fisik maupun yang non fisik pada hakikatnya sarat muatan nilai.

Kehidupan sufi sebelah dalam tanpa ada batasnya, namun demikian ia tetap mengakui dan menerima batasan-batasan lahiriah dengan menghormati hukum alam (sunatullah). Seorang sufi sepenuhnya riang dengan kebahagiaan yang tiada tara dalam jiwanya. Secara lahiriah dia berjuang ke arah kualitas hidup yang lebih baik di muka bumi dan melakukan yang terbaik tanpa memperhatikan secara berlebih-lebihan terhadap hasil akhir. Perjuangan dan kerja lahir perlu diiringi dengan penjernihan dan penataan hati.

Dari manapun asal sufi mereka pada esensinya sama, yakni dalam memancarkan cahaya dan kesadaran hati manusia serta penghormatan dan pengabdian secara lahiriah bagi kemanusiaan. Perbedaan yang tampak di antara seorang sufi dengan sufi lainnya hanya pada materi-materi yang berkatian dengan praktik-praktik spiritual ataupun resep penjernihan hati. Manisnya buah yang diresapai dan dirasakan seorang sufi lainnya tidaklah berbeda. Itu hanya selaksa pohon-pohon yang kelihatannya berbeda dan mungkin berbunga di musim-musim yang berbeda pula.

Jejak kreatif sufi nusantara dapat dijelaskan berikiut ini. Para sufi di Nusantara dikenal sebagai cendekiawan yang berwawasan luas, penulis yang kreatif dan produktif serta terlibat dalam berbagai aspek kehidupan sosial, politik, budsaya, dan spiritualitas. Mereka adalah agen-agen perubahan. Tasawuf yang mereka ajarkan, bukan tasawuf yang mengajarkan aktivisme.

Hamzah Fansuri misalnya, menulis sejumlah risalah tasawuf seperti syarah al-asyiqin (minuman orang birahi) dan asrar al-arifin (rahasia ahli makrifat) serta syair-syairnya yang indah dan memikat. Karya-karya sufi dari Burus itu telah memacu derasnya proses Islamisasi kebudayaan melayu. Muncul pula kitab ketatanegaraan bercorak sastra, Taj as-Salatin (mahkota para raja) karya Bukhari al-Jauha. Kitab ini ditulis pada 1603 menguraikan adab pemerintahan yang ideal menurut Islam. Konsep-konsep dan pemerintahan raja-raja Melayu banyak diturunkan dari kitab ini. Negara tidak lagi dipandang sebagai sekadar fefleksi dari kedirian seorang raja, akan tetapi juga sebagai pranata yang merupakan terwujudnya kesatuan yang harmonis antara raja dan rakyat, makhluk dan Kahlik. Raja yang adil dan dipandang sebagai "bayang-bayang Tuhan di muka bumi" (*zilla Allah fi al-ardh*), sedang raja yang zalim dan menurutkan egonya disebut "bayang-bayang Iblis di muka bumi".

Pemikiran Hamzah al-Fansuri tentang tasawuf banyak dipengaruhi oleh Ibn Arabi dalam paham wahda wujudnya. Di antara ajaran al-Fansuri berkaitan dengan hakikat wujud dan

penciptaan. Menurutnya wujud itu hanyalah satu walaupun kelihatan banyak. Dari wujud yang satu ini ada yang merupakan kulit (madhhar, kenyataan lahir) dan ada yang berupa isi (kenyataan batin).[11]

Syamsudin as-Sumatrani adalah sufi yang terlibat langsung dalam birokrasi pemerintahan. Ia menjadi mufti dan pendamping utama Sultas Iskandar Muda (1607-1636) dalam menjalankan pemerintahan. Ia juga pengajur paham martabat tujuh dalam tasawuf yang ajarannya berpengaruh besar di kepulauan Nusantara.

Sufi lain ialah Nuruddin ar-Raniri yang berasal dari Gujarat. Dia menjadi ulama istana Aceh pada masa pemerintahan Sultas Iskandar Tsani (1637-1641). Karya-karya Nuruddin ar-Raniri di bidang fikih, tasawuf, dan sejarah merupakan sumber rujukan para ulama Nusantara hingga abad ke-19. Begitu pula Abdur Rauf as-Singkili yang hidup pada masa pemerintahan Sultas Taj al-Alam (1641-1683). Kitab-kitabnya tentaqng tasawuf, ilmu syariah dan tafsir al-Quran dipelajari di lembaga-lembaga pendidikan Islam dan pengajian-pengajian tarekat sufi, khususnya Tarekat Syatthariyah yang pernah dipimpinnya sepulang dari Makkah. Karya-karya sufistik yang ditulis pada abad ke-17 ini berperan besar dalam transformasi keindonesiaan.

Di Jawa proses islamisasi menempuh jalan dan menuju ke dua arah berbeda yang kerap menjadi sumber ketegangan. Di kawasan pesisir Gresik, Tuban, Demak, Cirebon, Banten, dan Madura sejak abad 15 dan 16 M tarekat sufi berkembang pesat sebagai pendukung imperium Islam. Para ulama sufi terlibat langsung dalam birokrasi pemerintahan. Dalam wilayah politik ketatanegaraan konsep seperti "raja adil raja disembah" atau "raja sebagai ulul albab" dapat dicari sumbernya di kitab Taj as-Salatin, Bustan as-Salatin, dll. Begitupun konsep seperti Dar al-

[11] Ahmad Bangun Nasution, dan Rayani Hanum Siregar, *Akhlak Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman dan Pengaplikasiannya disertai Biografi dan Tokoh-tokoh Sufi,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), hlm 65

Islam yang digunakan oleh raja-raja Nusantara untuk menyebut nama negerinya seperti Samudra Dar al-Salam, Aceh Dar al-Salam, Brunei Dar al-Salam dan lain-lain bersumber dari kitab-kitab sejenis. Sebutan raja-raja Melayu seperti Syah atau Sultan dan gelar-gelar seperti khalifah Allah di muka bumi. Gelar serupa digunakan pula oleh raja-raja Jawa seperti Aultan Agung, Amangkurat IV, Hamengkubuwana, bahkan juga Pangeran Diponegoro, dengan berbagai tambahan.

Kita mengenal juga Syaikh Khatib Sambas, Syaikh Arsyad al-Banjari, Syaikh Saleh Darat dan masih banyak lainnya. Mereka adalah para sufi yang bergulat penuh dalam pengabdian kepada masyarakat. Mereka mendakwahkan ajaran Islam secara santun, mudah dicerna dan moderat sehingga masyarakat mampu menerima dengan mudah dan lapang dada. Sebelumnya di Jawa kita mengenal bagaimana kiprah para Wali Songo yang demikian legendaris. Kita bisa bayangkan bagaimana kalau tidak ada Wali Songo dan ulama-ulama sufi lainnya, apakah Islam masih tegak dan menuai jumlah mayoritas di negeri ini? Begitupun, kita bisa membayangkan bagaimana seandainya tidak ada model dakwah para Wali Songo dan ulama-ulama sufi lainnya di negeri kita ini, lalu apakah Indonesia ini akan dihuni oleh muslim yang moderat?

Bayangan-bayangan tersebut tiba-tiba melintasi benak kita manakala mengingat kembali nperjuangan dakwah para ulama-ulama sufi Nusantara. Mereka bukan saja telah meletakkan fondasi dakwah yang santun dan moderat, tetapi juga mampu memberikan bukti nyata bagi perjalanan historiografi dakwah Islam di Nusantara yang menampakkan wajah Islam yang jauh dari sikap dan tindakan radikal dan teroris. Karenanya, jelas bisa dikatakan bahwa Islam di Indonesia ini sama sekali tidak mempunyai akar radikal. Munculnya radikalisme dan terorisme lebih tampak sebagai hasil adopsi kultur keagamaan yang datang dari luar. Kataknlah, Islam yang radikal lebih merupakan "produk impor" laiknya sebuah produk yang diimpor dari luar negeri dan kemudian dijajakan di dalam negeri. Arus komunikasi global de-

wasa ini yang memungkinkan orang begitu mudahnya menyerap faham-faham luar menjadi fakta adanya pergulatan "model baru" dalam memaknai dan menindaklanjuti ajaran Islam. Sulit memang untuk menghadang lalu lintas informasi yang begitu menderas saat ini. Ada banyak "rambu-rambu" yang sulit dielakkan hanya sekedar untuk menghadang dan bahkan menghukum suatu pandangan atau faham.

Dengan demikian para sufi sudah jelas merupakan figur-figur yang tidak hanya larut dalam keasyikan di ruang-ruang penyucian yang alienatif dan terkunci rapat dari dunia luar. Sebaliknya pengamalan kesufian mereka telah memancarkan cahaya bagi semesta. Memang demikian "takdir" kesufian yang terus menerus menyinari kegulitaan untuk memberikan pencerahan bagi masyarakat. Para sufi sesungguhnya adalah tokoh-tokoh pembangunan peradaban (tsaqafah w tamaddun) yang sangat impresif dan konkret. Tasawuf yang diembannya telah menjadi "tsaurah ar-ruhiyah), yakni revolusi spiritual yang hasilnya bisa dinikmati secara nyata oleh generasi berikutnya.

1. Maqamat Sufi

Tasawuf dari satu segi merupakan suatu ilmu. Sebagai ilmu, tasawuf mempelajari cara dan jalan bagaimana seseorang Muslim dapat berada dekat dengan Allah sedekat-dekatnya. Untuk dapat mendekatkan diri sedekat-dekatnya dengan Allah, seorang muslim harus menempuh perjalanan panjang yang penuh duri yang dalam bahasa Arab disebut dengan *maqamat*, yang merupakan bentuk jamak dari *maqam*.

Pengertian *maqam* menurut para ulama tasawuf berbeda-beda, namun pengertian yang satu dengan yang lainnya saling melengkapi. Menurut al-Thusi, *maqam* adalah kedudukan seseorang hamba di hadapan Allah yang diperoleh melalui kerja keras dalam beribadah (*al-'ibadat*), kesungguhan melawan hawa nafsu (*al-mujahadat*), latihan-latihan kerohanian (*al-riyadhat*), serta mengerahkan seluruh jiwa dan raga semata-mata untuk berbakti

kepada Allah (*al-inqitha' ila Allah*). Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam surat Ibrahim ayat 14 dan surat al-Shaffat ayat 164.

2. Ahwal Sufi

Di dalam beberapa literatur tasawuf, konsep *maqamat* sering dibandingkan penggunaannya dengan konsep *ahwal* (bentuk jamak dari *hal*). At-Thusi menjelaskan, *ahwal* adalah suasana yang menyelimuti kalbu atau sesuatu yang menimpa hati seorang shufi karena ketulusannya dalam mengingat Allah. Oleh karena itu, ahwal tidak diperoleh melalui *al-'ibadat*, *al-mujahadat*, dan *al-riyadhat* seperti dalam *maqamat*. Adapun suasana hati yang termasuk dalam kategori *ahwal* ini misalnya: merasa senantiasa diawasi Allah (*al-muraqabat*), rasa dekat dengan Allah (*al-qurb*), rasa cinta dengan Allah (*mahabbat*), rasa harap-harap cemas (*al-khaufwa af-raja'*), rasa rindu (*al-syauq*), rasa berteman (*al-uns*), rasa tentram (*al-thuma'ninat*), rasa menyaksikan Allah dengan mata hati (*al-musyahadat*), dan rasa yakin (*al-yaqin*).

Senada dengan al-Thusi, al-Qusyairi mengatakan bahwa mengatakan bahwa *maqam* ialah keluhuran budi pekerti yang dimiliki hamba Allah yang dapat membawanya kepada jenis usaha dan jenis tuntutan dari berbagai kewajiban. Lebih lanjut dijelaskan bahwa *ahwal* merupakan anugerah Allah, sedangkan *maqamat* merupakan hasil usaha. *Ahwal* adalah keadaan yang datang tanpa wujud kerja, sedangkan *maqamat* dihasilkan seseorang hamba melalui kerja keras.

Dengan demikian, antara *maqamat* dan *ahwal* terdapat perbedaan yang tajam. *Maqamat*, demikian Sayyid Husain Nashr, termasuk kategori tindakan-tindakan yang bertingkat dan memiliki pertalian satu sama lain yang apabila telah tertransedensikan akan tetap menjadi milik yang langgeng bagi seorang shufi yang telah melampauinya. Sedangkan *ahwal* termasuk kategori anugerah Allah atas hati hamba-Nya dan bersifat sementara.

Kendatipun demikian, jika diamati secara cermat kategori *maqamat* dan *ahwal* bukanlah dua kategori yang ketat, karena

ada kalanya seorang penulis kitab tasawuf memasukan suatu konsep ke dalam kategori *maqamat*, sementara penulis yang lain memasukannya ke dalam kategori *ahwal*. Di kalangan ulama tasawuf tidak ada kesepakatan mengenai hal ini. Oleh karena itu, jumlah dan susunan *maqamat* berbeda bagi shufi yang satu dengan shufi yang lain. Perbedaan ini nampaknya disebabkan oleh adanya perbedaan pengalaman rohaniah yang ditempuh oleh masing-masing shufi. Sebagai contoh misalnya al-Kalabadzi dalam kitabnya *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Thasawuf* memberikan jumlah dan susunan sebagai berikut: *al-taubat*, *al-zuhd*, *al-shabr*, *al-faqr*, *al-tawadhu'*, *al-taqwa*, *al-tawakkal*, *al-ridha*, *al-mahabbat*, dan *al-ma-rifat*.

Al-thusi menyebutkan dalam kitabnya al-Luma' sebagai berikut: *al-taubat, al-wara', al-zuhd, al-faqr, al-shabr, al-tawakkul*, dan *al-ridha*.

Al-Ghazali dalam kitab Ikhya 'Ulum al-Din menyebutkan: *al-taubat, al-shabr, al-faqr, al-zuhd, al-tawakkul, al-mahabbat*, dan *al-ridha*.

Meskipun para ulama tasawuf berbeda pendapat tentang susunan dan jumlah *maqamat*, namun secara umum *maqamat* itu meliputi: *al-taubat, al-zuhd, al-wara', al-faqr, al-shabr, al-tawakkul*, dan *al-ridha*. Mengenai tahapan *maqamat* ini secara singkat digambarkan sebagai berikut.

a. Maqam taubat, disini seorang calon shufi harus bertaubat baik dari dosa besar maupun dosa kecil.
b. Maqam Zuhd, yakni mengasingkan diri dari dunia ramai.
c. Maqam wara', yakni meninggalkan hal-hal yang syuhbhat.
d. Maqam faqr, yakni hidup sebagai orang fakir.
e. Maqam shabr, yakni harus sabar menghadapi cobaan yang datang menimpanya.
f. Makam tawakkul, yakni menyerahkan sebulat-bulatnya kepada keputusan Allah
g. Maqam ridha, yakni ia merasa telah dekat dengan Allah, sehingga ia tidak meminta sesuatu apapun kecuali ridha-Nya.

Seorang calon sufi yang telah mampu menempuh maqamat tersebut dengan sebaik-baiknya, maka hatinya menjadi suci dan bersih dari perbuatan dosa dan maksiat. Hatinya tidak lagi tergoda dengan kehidupan materi, melainkan ia hanya menuju ke hadirat Allah semata. Dengan kesucian hati inilah dapat mendekatkan diri kepada Allah. Karena Allah Yang Maha Suci tridak dapat di dekati kecuali oleh hamba-Nya yang suci.

Setelah hati seorang shufi menjadi suci, maka hilanglah rasa benci kepada apa dan siapa pun, baik benci kepada Allah maupun kepada makhluk-Nya. Yang tinggal di dalam hatinya hanyalah rasa cinta kepada Allah (*Mahabbat*). Sebagaimana terlihat dari ucapan seorang shufi yang termashur dalam *mahabbat*, Rabi'at al-'Adawiyyat: "Oh kekasih hatiku, aku tak akan memberikan cintaku kecuali kepada-Mu, oleh karena itu kasihanilah pembuat dosa yang datang kehadirat-Mu hari ini. Oh harapanku, kebahagiaanku, dan kenikmatanku, hatiku tak dapat mencintai apapun kecuali Kau Satu (Allah). Seorang shufi yang telah memiliki cinta kasih sejati kepada Allah, maka semakin dekat denganNya. Sehingga tak mengherankan jika ia menghabiskan seluruh waktunya untuk melakukan *dzikr*, *tafakkur* dan banyak beribadah kepadaNya, maka ia pun diberi anugerah oleh Allah, yakni dibukakan tabir pemisah antara dirinya dan Allah, sehingga mata hatinya dapat menyaksikan rahasia-rahasia Allah. Sampai di sini berarti seorang shufi telah mencapai tingkat *ma'rifat*. Hal ini sejalan dengan ungkapan Imam al-Ghazali bahwa *ma'rifat* adalah melihat atau mengetahui rahasia-rahasia Allah (*Al-Nazharu ila asrari al-umur al-ilahiyat*).

F. TAREKAT DAN TASAWUF DALAM KEHIDUPAN MODERN

Masyarakat modern secara harfiah adalah suatu himpunan orang yang hidup bersama di suatu tempat dengan ikatan-ikatan

aturan tertentu yang bersifat mutakhir.[12] Menurut Deliar Noer dalam Abuddin Nata ciri-ciri modern sebagai berikut.

1. Bersifat rasional, yakni lebih mengutamakan pendapat akal pikiran daripada pendapat emosi. Sebelum melakukan pekerjaan selalu dipertimbangkan lebih dahulu untung ruginya, dan pekerjaan tersebut secara logika dipandang menguntungkan
2. Berpikir untuk masa depan yang lebih jauh, tidak hanya memikirkan masalah yang bersifat sesaat, tetapi selalu dilihat dampak sosialnya secara lebih jauh.
3. Menghargai waktu, yaitu selalu melihat bahwa waktu adalah sesuatu yang sangat berharga dan perlu dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya.
4. Bersikap terbuka, yakni mau menerima saran, masukan, baik berupa kritik, gagasan dan perbaikan dari manapun datangnya.
5. Berpikir objektif, yakni melihat segala sesuatu dari sudut fungsi dan kegunaannya bagi masyarakat.[13]

Berdasarkan uraian di atas, masyarakat modern adalah sekelompok orang yang hidup bersama di suatu tempat dengan ikatan aturan tertentu yang bersifat mutakhir dengan karakteristik rasional, visioner, menghargai waktu (disiplin), bersikap terbuka, dan berdasarkan berpikir secara objektif. Unsur pendapat ini adalah (1) adanya sekelompok orang yang hidup bersama, (2) adanya tempat, (3) adanya ikatan aturan tertentu, dan (4) sifat mutakhir yang memiliki ciri khusus rasional, visioner, menghargai waktu (disiplin), bersikap terbuka, dan berdasarkan berpikir secara objektif.

Tarekat dan akhlak tasawuf secara esensial dan substansial tidak bisa dipisah-pisahkan karena pada inti, hakikat, dan makrifatnya menjadi satu kesatuan. Tarekat bagi seseorang merupa-

[12] Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014), hlm 241

[13] Abuddin Nata, *Akhlak…,* hlm 241-242

kan suatu upaya mendekatkan diri sedekat-dekatnya kepada Allah SWT. Untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui berdzikir, berdzikir mencakup tata cara, bacaan/doa, bermunajat, riyadhah yang diatur di dalam akhlak tasawuf, karena fokus akhlak tasawuf pada dzikrullah dengan sebaik-baiknya dan sebenar-benarnya.

Tarekat suatu metode atau laku khusus yang dilakukan seorang salik (pengikut tarekat/para penempuh jalan sufi) dengan tujuan hanya kepada Allah SWT dengan cara menyucikan diri atau perjalanan yang harus ditempuhnya melalui tahapan maqamat untuk dapat mendekatkan diri sedekat mungkin kepada Allah SWT. Tasawuf ilmu yang memberi perhatian pada usaha menjaga tata krama bersama Allah secara zahir dan batin, yakni dengan tetap menjalankan hukum syariat sambil mensucikan hati secara substansial sehingga fokus hanya pada Allah, di samping sebagai sarana untuk memperbaiki akhlak manusia agar jiwanya menjadi suci, sekaligus sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah sedekat-dekatnya.

Akhlak tasawuf adalah sifat manusia sejak lahir, berada dalam jiwa dan eksis adanya, melalui kebiasaan-kehendak (*'adah al-iradah*), sesuai dengan pembinaan dan pendidikan budi pekerti, perangai, tingkah laku atau watak/tabiat kesusilaan. *'Adah* dan iradah melahirkan macam-macam perbuatan baik atau buruk, tanpa membutuhkan pemikiran dan pertimbangan.

Permasalahan kehidupan dan sistem kehidupan masyarakat modern akhir-akhir ini berangsur-angsur menuju ketidakberdayaan manusia dan masyarakat modern menghadapi tuntutan pemenuhan kebutuhan baik jasmani maupun rohani. Hal ini dapat dicontohkan dengan maraknya permasalahan hidup dan sistem kehidupan masyarakat modern di era globalisme yang kompleks, beragam dan menjurus pada dekadensi moral ditandai dengan maraknya berbagai masalah dan isu-isu global seperti pelanggaran hak-hak asasi manusia, fenomena kekerasan, rusaknya lingkungan hidup, "ancaman" perdamaian dunia, pe-

nyalahgunaan narkotika, terorisme, tawuran antarwarga masyarakat, tawuran antarmahasiswa, antarsiswa, *free sex*, bunuh diri, tindak korupsi, dan berbagai perilaku manusia yang maksiat dan munkarat.

Jika ditelusuri berbagai permasalahan tindak kekerasan, anarkhisme, kerusakan dan pengrusakan, pembunuhan dan segala macamnya dikarenakan "kering rohaniah", meskipun permalahan itu lahir akar permasalahannya berbeda-beda. "Kering rohaniah" bagi seseorang akan lebih berbahaya daripada "kering materiil". Untuk mengatasi "kering materiil" lebih ringan daripada "kering rohaniah" karena ketika manusia "kering rohaniah" akan terjerumus pada keputusasaan, kehilangan kesadaran, dan sifat kemanusiaan. Pada hakikatnya, manusia diciptakan Allah swt dengan bekal yang sama yaitu fitrah yang dibawanya sejak lahir di muka bumi. Fitrah ini modal dasar yang Allah swt berikan kepada umat manusia. Untuk mengatasi permasalahan di atas, salah satunya dengan pembinaan dan pendidikan akhlak tasawuf, tarekat sufi, dan karakter yang dibangun berdasarkan paradigma agama dan sains nondikotomik.

Beberapa kelebihan nondikotomik bagi agama dan sains adalah terwujudnya: integrasi, interkoneksi, holistik, terpadu, komprehensif, satu sistem, satu kesatuan, kokoh, kuat, kolektif, religius, humanis, damai, akrab, rendah hati, tuntas, kerja keras, kerja cerdas, kerja kualitas, kerja tuntas, dan kerja ikhlas, sedangkan kelemahan dikotomi adalah mengakibatkan beberapa hal seperti pemisahan, berdiri sendiri-sendiri, parsial, tidak utuh, terbagi-bagi, terkotak-kotak, bercerai berai, runtuh, lemah, individual, sekuler, radikal, anarkhis, angkuh, sombong, tidak tuntas, cepat loyo, cepat menyerah, asal-asalan, hasilnya tidak utuh, dan keakuan serta keputus asaan. Paradigama agama dan sains nondikotomik bagi umat manusia dapat menguatkan agama dan sains menjadi milik dan menjadi kepribadian serta karakter umat manusia. Agama tidak menjadikan pemeluknya menjauhi sains dan demikian juga sains bagi saintis tidak meninggalkan agama,

akan tetapi agamawan dan ilmuwan "saintis" saling memperkuat, memperkokoh, dan saling mengisi kekurangan dan kelemahan sehingga yang ada saling *"fastabiqul khairat"*.

Agama dan sains tidak banyak manfaatnya jika diperselisihkan atau dipertentangkan, karena pada hakikatnya dua hal ini sama-sama berasal dan bersumber dari Tuhan. Ini sesuai dengan dasar pengetahuan termasuk sains dalam Islam adalah keyakinan yang kokoh tak tergoyahkan dari cara berpikir yang pertama bahwa Allah berkuasa atas segala hal, termasuk pengetahuan yang berasal dari satu-saatunya sumber, yakni Allah swt, dan tauhid mempunyai daya dorong bagi munculnya semangat dalam mengkaji alam dan tauhid yang mempunyai implikasi cermat, mendasar, dan meluas, sehingga tauhid menjadi pusat dari semangat keilmuan dan sebagai sumber motivasi dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

Pernyataan Albert Einstein "agama tanpa ilmu buta, dan ilmu tanpa agama lumpuh". Pernyataan ini adalah tepat. Hal ini diperkuat pendapat Muhammad Husain Haikal dalam kitab *"al-Iman wa al-Ma'rifah wa al-Falsafah"* bahwa hakikaknya tidak ada perbedaaan dan pertentangan antara agama dan sains. Dikatakan adanya perbedaan agama dan sains pada dataran para ilmuan dan agamawan atau pada dataran manusia.[14] Mengapa itu terjadi karena adanya pengaruh dari kekuasaan politik dan sistem hukum yang ada dan ini merupakan warisan sejarah kuno.

Pendapat Arnold J. Toynbee, secara historis agama lebih dahulu adanya dan sains tumbuh dari agama. Ini dapat diilustrasikan berikut ini. Secara singkat sains yang ditemukan para ahli sumber pokoknya kitab suci. Contoh sains Yunani pada awalnya berasal dari mitologi Yunani yang diterjemahkan ke dalam istilah-istilah kekuatan fisik dan batiniah. Sosiologi Marxis merupakan mitologi Yahudi dan Kristen yang agak disamarkan, teori Darwin suatu usaha menilai ciptaan tanpa menggunakan konsep

[14] Muhammad Husain Haikal dalam kitab *"al-Iman wa al-Ma'rifah wa al-Falsafah"* (Beirut Libanon: Dar al-Kutub al-Arabiyah), hlm 9

antromosfos ber-Tuhan yang membuat benda-benda seperti yang dilakukan oleh manusia. Memang diakui sains bagi saintis murni mungkin dapat menyebabkan kekosongan agama, yang sebelumnya agama diterima kemudian tidak dipercayai lagi. Demikian sebaliknya, agama bagi agamawan murni tanpa sains akan menjadikan kemunduran dan kepicikan dalam menghadapi perubahan dan perkembangan sains sedemikan pesatnya. Ditilik dari sejarah dikotomi sains dan agama sudah berkisar 9 abad yang silam yakni sejak awal abad 12 M hingga abad 21 M ini. Disadari atau tidak oleh para intelektual, para cendekia, para tokoh dan semua pihak akan akibat dunia intelektualisme dengan kebebasan berfikir saat ini sangat pesat perkembangannya dengan ditandai perkembangan IPTEK's yang sangat canggih, namun dibalik kecanggihan dan kemajuan serta kebanggan itu, justru banyak permasalahan yang dialami umat manusia pada umumnya, yaitu: "kering rohaniah" nya. Dengan sumbangsih penulis sederhana ini, diharapkan semoga adanya upaya secara seksama sesuai dengan kemampuan masing-masing untuk membenahi secara pelan tapi pasti menggelorakan paradigma sains dan agama nondikotomik. Oleh karenanya, jadilah manusia agamawan yang saintis, atau saintis yang agamawan sekaligus.

Dengan uraian di atas tarekat, akhlak tasawuf, dan karakter merupakan sesuatu yang perlu dan penting untuk dikaji, didalami, dipahami, dihayati, dan diamalkan oleh masyarakat modern, karena masyarakat modern banyak dihadapkan permasalahan dalam hidup dan sistem kehidupan di era global dan modern saat ini.

BAB VII

IMPLEMENTASI NAHWU AL-QULUB DALAM KEHIDUPAN

A. OBJEK AKHLAK TASAWUF DAN KARAKTER

Menurut W. Poespoprodjo[1], bahwa ilmu pengetahuan secara umum dapat dibedakan menurut objek material dan objek formal. Ilmu adalah suatu bentuk pengetahuan yang mempelajari suatu objek. Jadi ilmu mempunyai objek atau lapangan. Objek/lapangan hakikatnya muncul dari bidang pengalaman dunia kita, yang masing-masing diliputi oleh ilmunya sendiri. Karena berlaianan objek/lapangan maka berlaianan pula metode dan bermacam-macam ilmu.

Pertama, asas yang membedakan ilmu adalah objek atau lapangan ilmu itu sendiri, yakni apa yang dipandang sebagai objek material. Dapat terjadi dua ilmu atau bahkan lebih yang membicarakan objek yang sama namun merupakan ilmu yang berlainan. Contoh: pedagogi, sosiologi, psikologi, kedokteran, filsafat *semuanya mengkaji manusia, dan objeknya pun manusia.* Filologi, psikologi bahasa, teknologi komunikasi, linguistik, sosiologi bahasa, *semua ini membahas bahasa*. Demikian pula patologi, dan fisiologi, *berbicara tentang badan manusia*. Kemudian apa yang membedakan ilmu-ilmu tersebut? Bahwa tidak semua yang terdapat di dalam lapangan/objek data sama relevansinya bagi suatu ilmu tertentu.

Kedua, perbedaan ilmu adalah sudut pandangan yang disebut objek formal. Objek formal menentukan ilmu. Objek formal

[1] W. Poespoprodjo, *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu,* (Bandung: CV Pustaka Grafika, 2010), hlm 32-33.

adalah prinsip perbedaan antara ilmu. Dua ilmu atau lebih dapat sama objek materialnya, akan tetapi ilmu tersebut menjadi berbeda berkat objek formalnya. Objek formal yang menentukan sifat ilmu, metode yang dipergunakan, dan pendekatan yang memadai bagi ilmu tersebut. Jika ilmu belum jelas objek formalnya, maka ilmu itu belum jelas aspek apa yang mau dipandang, sehingga tidak jelas metode kerjanya dengan konsekuensi ilmu itu belum berhak menyebut dirinya sebagai ilmu yang berdiri sendiri.

Untuk lebih tegasnya objek material adalah objek yang ditinjau atau dipandang sacara keseluruhan, sedangkan objek formal adalah objek jika ditinjau, dipandang menurut suatu aspek. Jika dirumuskan objek formal maka aspek mana suatu ilmu memandangnya. Dalam ilmu objek formallah yang dipandang secara langsung.

Objek akhlak dan karakter yang dimiliki setiap manusia senantiasa menjadi daya tarik bagi para ahli pendidikan ketika mereka berusaha mencari cara-cara efektif campur tangan pendidikan yang semakin dapat membantu mereka berproses '*menjadi manusia*'. Dengan Memahami fenomenan manusia, para pendidik, menggariskan '*tugas*' dan menentukan '*ciri-ciri eksistensial*' yang menjadi ciri serta peneguhan diri manusia sebagai manusia. Studi tentang manusia memperkaya wacana dan wawasan kita tentang subjek pembelajar. Dimensi edukabilitas manusia dapat dipahami melalui pemahaman tentang tahap-tahap perkembangan pribadi seseorang (Piaget), situasi-situasi internal-motivasional dan eksternal-behavioural yang berpengaruh, cara-cara pembelajaran (didaktika), dan lain sebagainya.

Karakter merupakan fondasi yang kokoh terciptanya empat hubungan manusia: (1) hubungan manusia dengan Allah swt, (2) hubungan manusia dengan alam, (3) hubugnan manusia dengan manusia, dan (4) hubugnan manusia dengan kehidupan dirinya di dunia-akhirat. Karakter tidak lahir berdasarkan keturunan atau terjadi tiba-tiba, akan tetapi prosesnya panjang, melalui pendidikan karakter. Karakter manusia berupa kebebasan dan kemampuan

untuk memilih dan selanjutnya melakukan atau meninggalkan. Memilih untuk melakukan atau meninggalkan didasari pada akal atau syara' (agama). Syara' mengarahkan akal dengan pilihan-pilihan, dan syara' membebaskan akal untuk memilih iman atau kafir. Namun syara' memberikan bukti adanya tanggungjawab manusia. Tanggung jawab yang diemban manusia meliputi tiga macam tanggung jawab, yaitu: (1) seorang individu, (2) anggota masyarakat, dan (3) tanggung jawab manusia sebagai bagian dari umat.[2] Kebebasan berkehendak bagi setiap anak didik akan dapat menumbuhkan daya kreativitas sekaligus sebagai bekal untuk memperoleh kemampuan yang produktif. Kreativitas pada diri anak dapat terwujud dengan memainkan peranan yang aktif yaitu selalu mengadakan aksi dan reaksi sesuai dengan lingkungan hidupnya.[3] Untuk membekali anak didik agar mencapai individualitas dan kolektivitas dalam lingkungan hidupnya, pendidikan agama dapat dijadikan sebagai proses pematangan fitrah, yang tentu saja tersirat di dalamnya penanaman nilai-nilai agama dan misi kemanusiaan sekaligus. Dapatlah dikatakan bahwa program pendidikan merupakan usaha untuk menumbuhkan daya kreativitas anak, melestarikan nilai-nilai ilahi dan insani serta membekali anak didik dengan kemampuan produktif.[4]

B. SUMBER AKHLAK TASAWUF DAN KARAKTER

Al Qur'an merupakan sumber utama dan pertama akhlak tasawuf, karena pada hakikatnya al-Qur'an diperuntukkan bagi umat manusia sebagai hidayah/petunjuk, pedoman hidup, tuntunan abadi yang kekal dan menyelamatkan dari kesesatan. Hal itu sesuai dengan hadis nabi yang artinya: "*Telah aku (Muhammad) tinggalkan dua perkara, jika kalian berpegang teguh kepadanya, niscaya*

[2] Ali Abdul Halim Mahmud, *Akhlak Mulia,* (Jakarta: Gema Insani, 1995), hlm 16
[3] Iqbal, *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, (Bandung: CV.Diponegoro, !986), hlm. 35
[4] Noeng Muhadjir, *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial suatu Teori Pendidikan*, (Yogyakarta: Rake Sarasin,1987), hlm 82

kalian tidak akan tersesat: Kitabullah dan Sunnah Rasul-Nya (H.R. Malik bin Anas)[5].

Pesan hadis di atas jelas dan tegas bahwa bila berpegang pada al-Qur'an dan hadis akan terhindar dari kesesatan. Muhammad Rasyid Ridha[6] menyatakan bahwa secara operasional al-Qur'an dapat diartikan sebagai: "Kalam mulia yang diturunkan oleh Allah kepada jiwa nabi yang paling sempurna (Muhammad SAW) yang ajarannya mencakup ilmu pengetahuan yang tinggi dan ia merupakan sumber yang mulia yang esensinya tidak dapat dimengerti kecuali bagi orang yang berjiwa suci dan berakal cerdas ".

Dengan kata lain al-Qur'an merupakan sumber nilai yang absolut, yang eksistensinya tidak mengalami perubahan walaupun interpretasinya dimungkinkan mengalami perubahan sesuai dengan konteks zaman, keadaan, dan tempat. Sumber nilai absolut dalam al-Qur'an adalah nilai Ilahi dan tugas manusia untuk menginterpretasikan nilai-nilai itu. Dengan interpretasi tersebut, manusia akan mampu menghadapi ajaran agama yang dianut[7]. Lebih lanjut ia mengatakan konseptualisasi pendidikan islami bertolak dari "bahwa telah Aku (Allah) sempurnakan agamamu", maka nash adalah sumber kebenaran, kebajikan dan rahmat bagi umat manusia[8].

Menurut Abdurrahman Saleh Abdullah[9] al-Qur'an itu memang diperuntukkan bagi umat manusia dan eksistensi pandangan al-Qur'an senantiasa mengacu kepada dunia ini yang porsinya sama dengan kehidupan akhirat. Secara garis besar tujuan pokok

---

[5] Hadis Riwayat Malik bin Annas, dikutip dari Wahbah al Zuhaily, *Al Qur'an Al Karim Bun yatuhu al tasyri'iyyah wa khashaishuhu al hadlariyyah* (Beirut: Daar al Fikr, 1993), hlm 34

[6] Muhammad Rasyid Ridho, *Tafsir Al Manar* (Mesir: Daar al Manar, 1373 H.), hlm 7

[7] Noeng Muhadjir, *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial, Suatu Teori Pendidikan* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1987), hlm 144

[8] Noeng Muhadjir, *Pendidikan Islami bagi Masa Depan Ummat Manusia,* (Makalah, 1996: 10).

[9] Abdurrahman Saleh Abdullah, *Teori-teori Pendidikan Berdasarkan Al Qur'an* (Jakarta: Rineka Cipta), hlm 18

diturunkannya Al Qur'an ialah, (1) sebagai petunjuk aqidah, (2) petunjuk syariah, dan (3) petunjuk akhlak[10]. Bahkan al-Qur'an mengilhami tiga pokok aspek ilmu pengetahuan, yaitu (1) aspek etik, termasuk aspek-aspek perseptual dalam ilmu pengetahuan, (2) aspek historik dan psikologik, dan (3) aspek observatif dan eksperimental[11].

Kemudian masing-masing aspek tersebut berkaitan dengan hal yang lain, seperti aspek etik yang berkaitan dengan prinsip dasar keyakinan, perbuatan, moralitas, baik perorangan maupun kemasyarakatan serta pandangan yang menuju kehidupan terbaik di dunia dan di akhirat. Aspek-aspek historik dan psikologik berkaitan dengan berbagai sikap dan cara berpikir manusia dan bangsa yang terkait atau menyimpang dari warna agama, sedangkan aspek observatif dan eksperimental sebagai sumber utama untuk memperoleh ilmu pengetahuan tentang benda-benda yang berhubungan dengan penciptanya. Titik temu dari ketiga aspek ilmu pengetahuan yang diilhami oleh al-Qur'an terfokus pada prinsip tauhid yang merupakan faktor yang berperan dalam kehidupan intelektual dan emosional manusia. Tauhid merupakan landasan spiritual Islam tertinggi dan termasuk di dalamnya pendidikan agama Islam[12].

Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa pendidikan agama Islam berdasarkan al-Qur'an yang paling tidak ada tiga alasan pokok, yaitu: *Pertama,* adanya *term* tarbiyah (pendidikan) dalam al-Qur'an seperti kata *rabb* yang berarti "mendidik dan memelihara ";

Kedua, bahwa Nabi Muhammad SAW sendiri mengidentifikasikan pesan dakwahnya sebagai pendidik atau pengajar (mu'allim); Ketiga, al-Qur'an itu sendiri memberikan pandangan yang mengacu kepada kehidupan di dunia, maka asas-asas dasarnya harus memberi petunjuk kepada pendidikan agama

[10] M.Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an,* (Jakarta: Mizan, 1992), hlm 33

[11] Hamid Hasan Bilgrami dan Sayid Ali Ashraf, *Konsep Universitas Islam,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm 4

[12] Hamid Hasan Bilgrami dan Sayid Ali Ashraf, *Konsep…,* hlm 5

Islam[13]. Sumber kedua adalah sunnah Nabi Muhammad SAW. Sunnah merupakan sumber kedua setelah Al Qur'an. Sunnah adalah "apa saja yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW yang berupa perkataan, perbuatan, diam setuju atau tidak, sifat baik kepribadian maupun akhlaknya, *sirah* sebelum ataupun sesudah menjadi rasul[14]. Pengertian sunnah di atas mencakup sunnah qauliah, sunnah fi'liyah, sunnah taqriyah dan sunnah sifatiyah nabi .

1. Sunnah Qauliyah
   Sabda Nabi Muhammad SAW[15] *Innama al-a'malu bi niyyat wa innama likulli imriin ma nawa*. Niat yang baik, sasaran dan tujuan baik jelas atau konkret merupakan salah satu syarat mutlak tercapainya pelaksanaan pendidikan akhlak tasawuf itu sendiri .
2. Sunnah Fi'liyah
   Perilaku Nabi Muhammad SAW tercermin sebagai "*Uswatun Hasanah*" yakni sebagai figur yang meneladani semua tindak-tanduknya,[16] karena perilakunya terkontrol oleh Allah[17] sehingga hampir tidak pernah melakukan kesalahan.
3. Sunnah Taqririyah
   Sunnah taqririyah dapat dicontohkan suatu peristiwa binatang *dhab*. Nabi menerima pemberian daging binatang *dhab*, tetapi nabi sendiri tidak memakannya dan tidak pula melarang memakan daging *dhab* tersebut.[18].
4. Sunnah Sifatiyah
   Sunnah sifatiyah terdiri dari dua sunnah yaitu *sunnah khalqiah*[19] (sunnah kejadian) dan *sunnah khuluqiyah* (sunnah Akhlak)

---

[13] Abdurrahman Saleh Abdullah, *Teori-teori …,* hlm 18-20

[14] Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Usul Al Hadits Ulum wa Musthalahuhu* (Beirut: Dar Al Fikr, 1971), hlm. 19 dan Musthafa al Siba'i, *Al Sunnah wa Makanatuhu fi al Tasyri' al Islamy* (Al Qahirah:Maktabah Dar al Arubah, 1961), hlm 59

[15] Hadits Riwayat al Bukhori, *Shahih al Bukhori* (Beirut: Dar Ihya al Turath al Arabi, tt).

[16] Q.S. al Ahzab: 21

[17] Q.S. al Najm: 4

[18] Hadits Riwayat al Bukhori, *Shahih ….* 7: 92 (Kitab At'imah Bab Makanan).

[19] Hadits Riwayat al Bukhori, *Shahih …*, hlm 22

Nabi Muhammad SAW. Kaderisasi, majlis-majlis Nabi Muhammad SAW misalnya, kemudian metode kelompok (sistem klasikal) metode penyampaian, persesuaian materi dengan situasi dan kondisi umat maupun evaluasi yang dilakukan oleh nabi serta masa belajar dan mengajar, memberikan motivasi, keikhlasan dan kesabaran dalam mendidik.[20]

Sumber berikutnya adalah kata-kata Sahabat Nabi (hadis atsar). Sahabat Nabi SAW sebagai generasi penerus penyampai risalah Nabi SAW, mereka berhati-hati sekali dalam dakwah ataupun pendidikan terhadap umat Islam. Kehati-hatian mereka sehingga mereka berpegang teguh pada apa saja yang mereka terima dan mereka pahami, hayati dan amalkan ajaran-ajaran Nabi SAW. Para sahabat nabi mempunyai karakteristik sebagai berikut: (1) sunnah yang dilakukan para sahabat nabi secara konseptual tidak terpisah dari sunnah nabi, (2) kandungan yang khusus dan aktual sunnah sahabat sebagian produk sendiri, (3) unsur kreatif dari kandungan merupakan ijtihad personal yang mengalami kristalisasi menjadi ijma' berdasarkan petunjuk nabi terhadap sesuatu yang bersifat spesifik, dan (4) praktik amaliah sahabat identik dengan ijma'[21]. Dapat dijadikan sumber pula kemaslahatan umat (sosial). Di kalangan Imam Madzhab Fiqh Suni terdapat perbedaan pendapat dalam istimbat hukum berdasar kemaslahatan umat. Imam asy Syafi'i yang secara keras menolak istimbat hukum berdasar kemaslahatan, berbeda dengan Abu Hanifah, Malik bin Anas yang justru menganjurkan beristimbat dengan maslahat umat.[22] Kemaslahatan umat di bidang pendidikan mestinya tidak sama dengan kemaslahatan di bidang fiqh Islam, karena pendidikan merupakan salah satu upaya untuk banyak

[20] Muhammad Ra'fat Said, *Rasulullah SAW Profil Seorang Pendidik (Metodologi Pendidikan & Pengajarannya)* (Jakarta: Firdaus, 1994), hlm. 93-96.

[21] Fazlur Rahman dalam Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam : Kajian Filosofik dan Kerangka Dasar Operasionalnya*, (Bandung : Trigenda Karya, 1993), hlm. 148.

[22] Abu Zahrah, *Fi Tarikh al Mazabib al Fiqhiyah* (Mesir: Matba'ah al Midany, tt), hlm. 177, 237.

memanfaatkan potensi lingkungan masyarakat yang positif untuk dijadikan sumber akhlak tasawuf dan karakter.

Beberapa contoh dalam sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan hadist terdapat ajaran yang dapat membawa kepada timbulnya akhlak tasawuf. Paham bahwa Tuhan dekat dengan manusia, yang merupakan ajaran dasar dalam mistisisme ternyata ada di dalam al-Qur'an dan hadits. Dalam QS. Al-Baqarah ayat 186 menyatakan:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

Artinya: *Jika hamba-hamba-Ku bertanya padamu tentang diri-Ku. Aku adalah dekat. Aku mengabulkan seruan orang memanggil jika ia panggil Aku.*

Kata *da'a* yang terdapat dalam ayat di atas oleh sufi diartikan bukan berdoa dalam arti yang lazim dipakai, melainkan dengan arti berseru atau memanggil. Tuhan mereka panggil, dan Tuhan memperlihatkan diri-Nya kepada mereka.

Ayat 115 dalam QS. Al- Baqarah juga menyatakan:

وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ

Artinya: *Timur dan Barat kepunyaan Allah, maka kemana saja kamu berpaling disitu (kamu jumpai) wajah Tuhan.*

Bagi kaum sufi ayat ini mengandung arti bahwa di mana saja Tuhan ada, dan dapat dijumpai.

Selanjutnya dalam hadits dinyatakan *siapa yang kenal pada dirinya, pasti kenal pada Tuhan*. Hadits lain yang juga mempunyai pengaruh kepada timbulnya paham tasawuf adalah hadits qudsi yang berbunyi *aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin kenal, maka Ku ciptakanlah makhluk dan merekapun kenal pada-Ku melalui diri-Ku*. Menurut hadist ini, bahwa Tuhan dapat dikenal melalui makhluk-Nya dan pengetahuan yang lebih tinggi ialah mengetahui Tuhan melalui diri-Nya.

Dalam al-Qur'an kata yang berkaitan dengan akhlak di-antaranya adalah surat as-Syu'ara' ayat 137, yang berbunyi:

إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ

Artinya: *(Agama kami) ini tidak lain hanyalah adat kebiasaan orang-orang dahulu*.

Lalu dalam surat al-Qalam ayat 4 berbunyi:

وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ

Artinya: *Sesungguhnya engkau (Muhammad) adalah orang yang berakhlak sangat mulia.*

Dua ayat ini, baik dilihat dari asal kata dan muatan kata, dapat dijadikan dasar untuk mengatakan bahwa istilah akhlak memang terdapat dalam al-Qur'an. Hanya saja bila dilihat dari konteks ayat, terdapat perbedaan muatan akhlak di dalamnya. Dalam surat as-Syu'ara ayat 137 istilah akhlak diartikan sebagai "adat kebiasaan buruk" dari seorang umat nabi Hud, sedangkan istilah akhlak yang termuat dalam surat al-Qalam ayat 4 adalah dalam konteks budi pekerti yang agung atau luhur" dari sosok nabi Muhammad SAW. Berdasarkan keterangan tersebut, maka akhlak dapat disebut "akhlak yang baik" dan juga disebut "akhlak yang buruk".

Sebagian besar ulama tasawuf sepakat bahwa masalah tasawuf tersebut secara implisit (tersirat) dan termuat dalam istilah "zuhud". Sementara itu istilah zuhud yang berarti orang yang tidak merasa tertarik terhadap sesuatu, hanya terdapat satu kali ditulis dalam al-Qur'an yaitu dalam surat Yusuf ayat 20:

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ

Artinya: *"Dan mereka menjual yusuf dengan harta yang murah, yaitu beberapa dirham saja, dan mereka (anggota kafilah dagang) itu tidak merasa tertarik hati mereka terhadapnya (Yusuf)".*

Dari cara penelusuran payung ayat seperti di atas, maka banyak konsep dalam ajaran Tasawuf (yakni ajaran tasawuf yang telah disistem menjadi sebuah disiplin ilmu *fann al-'ilm*) yang dicari-carikan paying ayatnya dalam al-Qur'an, sekedar contoh yang dikutipkan dari beberapa kata kunci mengenai *maqam* (terminal ruhani), antara lain kata-kata kunci: taubat, sabar, faqr, zuhud, tawakkal, mahabbah, ma'rifah, ridha dan sebagainya.

Kata kunci "taubat" antara lain di dasarkan pada Surat al-Baqarah ayat 222:

إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Artinya: "*Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan Dia menyukai orang-orang yang menyucikan diri*".

Kata kunci "sabar" antara lain didasarkan pada surat al-Mu'min atau Ghafir ayat 55 yang berbunyi:

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ

Artinya: "*Maka bersabarlah engkau, karena sesungguhnya janji Allah itu benar*".

Kata kunci "Faqr" dikaitkan dengan surat Thaha ayat 2:

مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى

Artinya: *Kami tidak menurunkan al-Qur'an ini kepadamu agar menjadi sengsara*.

Kata kunci "tawakkal" dikaitkan dengan surat ath-Thalaq ayat 3 berbunyi:

وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ

Artinya: *dan barang siapa yang bertawakkal kepada Allah niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan) nya*.

Kata kunci "mahabbah" dikaitkan antara lain dengan surat Ali Imran ayat 31:

قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ

Artinya: *Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu dan Dia akan mengampuni dosa-dosamu."*

Kata kunci "ma'rifah" dikaitkan antara lain dengan surat Qaf ayat 16:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد

Artinya: *Dan sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dan kami mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat dengannya daripada urat lehernya.*

Yang terakhir kata kunci "ridla" dikaitkan dengan surat al-Maidah ayat 119:

رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Artinya: "*Allah ridla terhadap mereka dan merekapun ridla terhadap-Nya; itulah keberuntungan yang sangat besar*".

Mencermati contoh-contoh ayat di atas, maka dalam peristilahan *maqam* ada beberapa kata kunci yang dari asal kata-katanya memang dapat dirujukan pada al-Qur'an, seperti kata kunci "taubat" (Surat al-Baqarah ayat 222), "sabar" (Surat al-Mu'min/ Ghafir ayat 55), "zuhud" (Surat Yusuf ayat 20), "tawakkal" (Sura at-Thalaq ayat 3), "mahabbah" (Surat Ali Imran ayat 31), "ridla" (Surat al-Maidah ayat 119). Sementara itu kata kunci "faqr" (Surat Thaha ayat 2) dan kata kunci "ma'rifah" (Surat Qaf ayat 16) dipahami secara implisit terhadap muatan pesan ayat-ayat tersebut.

Menurut A. Kosasih Djahiri,[23] manusia memiliki beberapa sifat kodrati. Di antaranya, manusia sebagai makhluk sosial

[23] A. Kosasih Djahiri, "Esensi Pendidikan Nilai Moral dan PKN di Era Globalisme", http//ppsupi.org/sgkosasih.html, 15 Mei 2006.

dengan ciri-ciri sebagai berikut. *Pertama,* manusia selalu berkelompok (*group base*), baik kontekstual maupun kondisional, bersifat *monomultiplex* atau *pluralistic*, merupakan insan politik yang terorganisir *(zoon politicon*, *organized political man*), merupakan insan yang terikat dalam sejumlah lingkaran kehidupan *(life cycles*) yang multi-aspek dan multi-waktu. John Locke[24] mengemukakan lima sifat natural manusia dalam posisinya sebagai *organized political man*, yaitu suka dihormati, mencintai kekuasaan, merasa pintar, ingin selamat, dan ingin hidup abadi. Kelima sifat ini ditampilkan setiap diri manusia yang normal dalam kehidupannya dan bila tidak dikendalikan kelima sifat itu akan berwujud menjadi gila hormat, gila kekuasaan, sok pintar, cari selamat atau aman (anti risiko) sendiri, dan takut mati.

Kedua, hakikat kodrati tersebut dipengaruhi oleh tempat, waktu, dan kondisi. Melalui interaksi, hakikat kodrati itu menyebabkan terjadinya proses perkembangan manusia dan melahirkan produk *the real thing of man* atau *human being*. Proses perkembangan tadi tidak bersifat "tidak beraturan" (*normless*), tetapi terikat dan atau terkendali oleh seperangkat tatanan, norma, atau acuan *(norm refrences).* Di dalam masyarakat Indonesia setidaknya ada enam norma acuan pokok yang menuntun atau mengendalikan diri dalam kehidupan manusia, yaitu norma agama, budaya agama, budaya adat atau tradisi, hukum positif atau negara, norma keilmuan, dan norma metafisis (hal ihwal di luar jangkauan kemampuan manusia, alam gaib - kepercayaan). Keenam acuan normatif tersebut ada dalam setiap lingkaran, aspek, dan sistem kehidupan manusia. Setiap norma melahirkan acuan nilai dan moral. Norma adalah perangkat ketentuan hukum yang bisa bersumber secara eksternal dari Allah swt., agama, negara, hukum, masyarakat, dan adat istiadat. Di samping itu, norma bisa bersumber dari dalam diri, hati nurani, atau *qalbu* manusia sendiri. Norma yang sudah menjadi bagian dari hati nuraniadalah norma dan nilai moral yang sudah bersatu raga

[24] John Locke dikutip A. Kosasih Djahiri, *Esensi …*, hlm 2

(personalized), menjadi keyakinan diri atau prinsip atau dalil diri, dan sistem kehidupan manusia.

Nilai adalah kualifikasi harga atau isi pesan yang dibawakan baik tersurat maupun tersirat dalam norma tersebut. Di antaranya, norma agama memuat nilai haram, halal, dosa, wajib, sunnat, makruh dan sebagainya. Nilai-nilai tersebut melekat pada seluruh instrumental input manusia baik materiil atau imateriil, personal atau impersonal, kondisional, maupun behavioral. Moral atau moralitas adalah tuntutan sikap-perilaku yang diminta oleh norma dan nilai tersebut. Oleh karena itu, suatu norma dari suatu sumber bisa memuat nilai-moral positif maupun negatif. Jumlahnya pun sangat banyak dan bersifat relatif atau subjektif- instrumental serta mungkin juga bisa kontradiktif satu dengan yang lain. Sebagai contoh sederhana, norma agama *dilarang mencuri* memuat nilai dosa, haram, neraka, dan lain-lain, sehingga moralitas yang dituntut ialah agar dijauhi, dihindari, dan tidak dikerjakan.

Sumber karakter tersusun dari nilai-nilai dasar kehidupan. Nilai dasar kehidupan adalah sesuatu yang dianggap berharga bagi kehidupan. Nilai-nilai dasar dapat dikategorikan kaitannya dengan : (1) Tuhan Yang Maha Esa, (2) kehidupan (manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan), dan (3) bukan kehidupan (tanah, air, udara, dsb). Menurut Suyanto, ada sembilan pilar karakter yang berasal dari nilai-nilai luhur universal manusia, yaitu : (1) cinta Tuhan dan segenap ciptaan-Nya, (2) kemandirian dan tanggungjawab, (3) kejujuran/amanah, (4) hormat dan santun, (5) dermawan, suka tolong-menolong dan gotong royong/kerjasama, (6) percaya diri dan pekerja keras, (7) kepemimpinan dan keadilan, (8) baik dan rendah hati, dan (9) toleransi, kedamaian, dan kesatuan.[25]

Jumlah dan jenis pilar yang dipilih tentu akan dapat berbeda antara satu daerah atau sekolah yang satu dengan yang lain,

[25] Suyanto, dikutip Suparlan. "Pendidikan Karakter dan Kecerdasan" Website: www.suparlan.com; E-mail: me [at] suparlan [dot] com. Jakarta, 10 Juni 2010.

tergantung kepentingan dan kondisinya masing-masing. Sebagai contoh, pilar toleransi, kedamaian, dan kesatuan menjadi sangat penting untuk lebih ditonjolkan karena kemajemukan bangsa dan negara. Tawuran antarwarga, tawuran antaretnis, dan bahkan tawuran antarmahsiswa, masih menjadi fenomena yang terjadi dalam kehidupan kita. Perbedaan jumlah dan jenis pilar karakter tersebut juga dapat terjadi karena pandangan dan pemahaman yang berbeda terhadap pilar-pilar tersebut. Sebagai contoh, pilar cinta Tuhan dan segenap ciptaan-Nya tidak ditonjolkan, karena ada pandangan dan pemahaman bahwa pilar tersebut telah tercermin ke dalam pilar-pilar yang lainnya.

Menurut Slamet PH,[26] ada sejumlah nilai dasar yang membentuk karakter: iman dan takwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa, respek kepada diri sendiri dan kepada orang lain, tanggung jawab, kepedulian, kejujuran dan kebersihan, keadilan, perdamaian, kebebasan, rasa kasih sayang, solidaritas, toleransi, hak asasi manusia, kebahagiaan, demokrasi, kesopanan, kebenaran, disiplin diri, kesehatan, kerajinan, keberanian moral, integritas, dan keharmonisan dengan lingkungan.

C. PENDIDIKAN AKHLAK DAN KARAKTER

Mengapa melalui pendidikan?. "*Education is not a preparation of life, but it's life itself*". Demikianlah pendapat John Dewey[27] ketika beliau berusaha menjelaskan tentang ranah pendidikan yang sesungguhnya. Pendidikan adalah kehidupan. Oleh karena itu, benar kata WS Rendra dalam salah satu puisinya telah mempertanyakan tentang adanya "papan tulis-papan tulis para pendidik yang terlepas dari persoalan kehidupan". Mengapa?, Proses pendidikan di sekolah ternyata masih lebih mengutamakan

[26] Slamet, PH. "Pengembangn Pendidikan Karakter Siswa Oleh Sekolah" "*Makalah*" disampaikan pada seminar nasional yang diselenggarakan ISPI DIY bekerjasama dengan Living Values Education International di Aula FPTK UNY, tanggal 29 Juni 2009.

[27] John Dewey dikutip Suparlan. Website: www.suparlan.com; E-mail: me [at] suparlan [dot] com

aspek kognitifnya ketimbang afektif dan psikomotoriknya. Bahkan konon Ujian Nasional pun lebih mementingkan aspek intelektualnya ketimbang aspek kejujurannya. Konon tingkat kejujuran Ujian Nasional itu hanyalah 20%, karena masih banyak peserta didik yang menyontek dalam pelbagai cara dalam mengerjakan Ujian Nasional itu. Dalam bukunya tentang Kecerdasan Ganda (*Multiple Intelligences*), Daniel Goleman mengingatkan kepada kita bahwa kecerdasan emosional dan sosial dalam kehidupan diperlukan 80%, sementara kecerdasan intelektual hanyalah 20% saja. Dalam hal inilah maka pendidikan karakter diperlukan untuk membangun kehidupan yang lebih beradab, bukan kehidupan yang justru dipenuhi dengan perilaku biadab. Maka terpikirlah oleh para cerdik pandai tentang apa yang dikenal dengan pendidikan karakter (*character education*).

Apa pendidikan karakter? Pendidikan karakter adalah suatu sistem penanaman nilai-nilai karakter kepada warga sekolah yang meliputi komponen pengetahuan, kesadaran atau kemauan, dan tindakan untuk melaksanakan nilai-nilai tersebut, baik terhadap Tuhan Yang Maha Esa (YME), diri sendiri, sesame, lingkungan, maupun kebangsaan sehingga menjadi manusia insane kamil.[28] Menurut Sastrapratedja,[29] pendidikan nilai moral (karakter) adalah penanaman dan pengembangan nilai-nilai pada diri seseorang. Mardiatmadja juga menyatakan bahwa pendidikan nilai merupakan bantuan terhadap peserta didik agar menyadari dan mengalami nilai-nilai serta menempatkan secara integral dalam keseluruhan hidupnya.[30] NRCVE,[31] menyatakan bahwa pendidikan nilai merupakan suatu usaha untuk membimbing peserta didik dalam memahami, mengalami, dan mengamalkan nilai-

[28] Kemendiknas, Dikdasmen. "Draf Pendidikan Karakter di Sekolah Menengah Pertama" (Jakarta: Dikdasmen, 2010), hlm 8

[29] Sastrapratedja, dalam EM. K. Kaswardi, *Pendidikan Nilai Memasuki Tahun 2000* (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm 3

[30] Mardiatmadja dikutip Rohmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai* (Bandung: Alfabeta, 2004), hlm 119

[31] NRCVE tahun 2003, "Program in the Area of Value Education", dalam http://valueeducation.nic.in/programmes.htm, 17 Mei 2006.

nilai ilmiah, kewarganegaraan, dan sosial yang tidak secara khusus dipusatkan pada pandangan agama tertentu. Menurut David Aspin, pendidikan nilai merupakan bantuan untuk mengembangkan dan mengartikulasikan kemampuan dalam mempertimbangkan nilai atau keputusan moral yang dapat melembagakan kerangka tindakan manusia.[32]

Berdasarkan beberapa pendapat tersebut di atas, yang dimaksud pendidikan nilai moral (karakter) dalam kajian ini adalah penanaman dan pengembangan nilai-nilai dalam diri peserta didik yang tidak harus merupakan satu program atau pelajaran secara khusus. Penanaman dan pengembangan nilai itu merupakan suatu dimensi dari seluruh usaha pendidikan yang tidak hanya terfokus pada pengembangan ilmu, keterampilan, teknologi, tetapi juga pengembangan aspek-aspek lainnya, seperti kepribadian, etik-moral, dan yang lain. Hal ini senada dengan pendapat Suwito[33] bahwa hakikat pendidikan akhlăk (karaktra) adalah inti semua jenis pendidikan karena diarahkan pada terciptanya perilaku lahir dan batin manusia sehingga menjadi manusia yang seimbang, baik terhadap dirinya maupun terhadap luar dirinya. Dengan demikian, pendekatan pendidikan akhlak bukan monolitik dalam pengertian harus menjadi nama bagi suatu mata pelajaran atau lembaga melainkan terintegrasi ke dalam berbagai mata pelajaran atau lembaga.

Dengan ungkapan lain, pendidikan nilai berorientasi pada pembentukan karakter peserta didik agar mereka bermartabat dan berbudaya luhur. Sehubungan dengan hal itu, dapat dicermati pula tawaran James Rachels[34] atas beberapa karakter peserta didik yang dapat dipilih: baik hati, terus terang, bernalar, ksatria, bersahabat, percaya diri, belas kasih, murah hati, pengusaan diri, sadar, jujur, disiplin diri, suka kerja sama, terampil, mandiri,

[32] David Aspin, tahun 2003, "Clarification of Terms Used in Value Discussions", http:// www.becal.net/toolkit/npdp/npdp2.htm, 17 Mei 2006.

[33] Suwito, *Filsafat Pendidikan Akhlak Ibnu Miskawaih* (Yogyakarta: Belukar, 2004), hlm 38

[34] James Rachels, *Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm 311

berani, adil, bijaksana, santun, setia, berkepedulian, tunduk, dan toleran.

Para aktivis pendidikan karakter mencoba melukiskan pilar-pilar penting dalam pendidikan karakter meliputi 9 (sembilan) pilar yang saling kait-mengait, yaitu: (1) *responsibility* (tanggung jawab), (2) *respect* (rasa hormat), (3) *fairness* (keadilan), (4) *courage* (keberanian), (5) *honesty* (kejujuran), (6) *citizenship* (kewarganegaraan), (7) *self-discipline* (disiplin diri), (8) *caring* (peduli), dan (9) *perseverance* (ketekunan). Dalam uraian tersebut, dijelaskan bahwa nilai-nilai dasar kemanusian yang harus dikembangkan melalui pendidikan bervariasi antara lima sampai sepuluh aspek. Di samping itu, pendidikan karakter memang harus mulai dibangun di rumah (*home*), dan dikembangkan di lembaga pendidikan sekolah (*school*), bahkan diterapkan secara nyata di dalam masyarakat (*community*) dan bahkan termasuk di dalamnya adalah dunia usaha dan dunia industri (*bussiness*).

Itulah sebabnya, ada sekolah yang memilih enam pilar yang akan menjadi penekanan dalam pelaksanaan pendidikannya, misalnya[35] SD Westwood menekankan pentingnya enam pilar karakter yang akan dikembangkan, yaitu: (1) *trustworthiness* (rasa percaya diri), (2) *respect* (rasa hormat), (3) *responsibility* (rasa tanggung jawab), (4) *caring* (rasa kepedulian), (5) *citizenship* (rasa kebangsaan), dan (6) *fairness* (rasa keadilan). Itulah sebabnya, definisi pendidikan karakter pun akan berbeda dengan jumlah dan jenis pilar karakter mana yang akan lebing menjadi penekanan. Sebagai contoh, disebutkan bahwa "*character education involves teaching children about basic human values including honesty, kindness, generosity, courage, freedom, equality, and respect*".[36] Definisi pendidikan karakter ini lebih menekankan pentingnya tujuh pilar karakter sebagai berikut: (1) *honesty* (ketulusan, kejujuran), (2) *kindness* (rasa sayang), (3) *generosity* (kedermawanan), (4) *courage* (keberanian), (5) *freedom* (kebebasan), (5) *equality*

[35] http://www.fisdk12.net/ww/faculty/mrsgruener.html
[36] http://www.ascd.org.

(persamaan), dan (6) *respect* (hormat)

Mengapa pendidikan karakter penting? Pendidikan karakter penting karena setidaknya tiga alasan: (1) karakter adalah bagian esensial manusia dan karenanya harus dididikkan; (2) saat ini karakter generasi muda (bahkan juga generasi tua) mengalami erosi, pudar, dan kering keberadaannya; (3) terjadi detolisasi kehidupan yang diukur dengan uang yang dicari dengan menghalalkan segala cara; dan (4) karakter merupakan salah satu bagian manusia yang menentukan kelangsungan hidup dan perkembangan warga bangsa, baik Indonesia maupun dunia. Untuk itu, Menteri Pendidikan Nasional dalam acara peringatan 2 Mei 2010, menentukan tema "Pendidikan Karakter Untuk Keberadaban Bangsa". Sungguh menjadi satu kejutan tersendiri bagi banyak orang yang sudah lama terlupakan dengan konsep Pendidikan Moral Pancasila (PMP) yang kini telah tiada dan hanya tinggal menjadi sebuah nama dalam perjalanan sejarah masa lalu. Selain itu, banyak pula orang yang memberikan sambutan gegap gempita luar biasa, dengan menyebut sebagai satu kebangkitan pendidikan karakter di negeri ini, ketika negeri ini telah dihuni oleh banyak para pelaku korupsi, makelar kasus, dan video mesum. Korupsi, makelar kasus dan video mesum telah menjadi terminologi yang dibahas setiap hari dalam acara televisi. Sungguh tema Hardiknas itu mengingatkan kita bahwa bangsa ini sudah menjadi bangsa yang tidak *civilized* lagi. Itulah sebabnya maka upaya membangun bangsa yang beradab harus dilakukan melalui proses pendidikan.

Terkait dengan kecerdasan ganda, kita mengenal bahwa kecerdasan meliputi empat pilar kecerdasan yang saling kait mengait, yaitu: (1) kecerdasan intelektual, (2) kecerdasan spiritual, (3) kecerdasan emosional, dan (4) kecerdasan sosial. Kecerdasan intelektual sering disebut sebagai kecerdasan yang berdiri sendiri yang lebih disebut dalam pengertian cerdas pada umumnya, dengan ukuran baku internasional yang dikenal dengan IQ (*intellegence quotion*). Sementara kecerdasan yang lainnya belum

atau tidak memiliki ukuran matematis sebagaimana kecerdasan intelektual. Kecerdasan di luar kecerdasan intelektual inilah yang lebih dekat dengan pengertian karakter pada umumnya.

Pilar karakter yang mana yang harus dikembangkan di Indonesia? Sesungguhnya semua pilar karakter tersebut memang harus dikembangkan secara holistik melalui sistem pendidikan nasional di negeri ini. Namun, secara spesifik memang juga ada pilar-pilar yang perlu memperoleh penekanan. Sebagai contoh, pilar karakter kejujuran (*honesty*) sudah pasti haruslah lebih mendapatkan penekanan, karena negeri ini masih banyak tindak KKN dan korupsi. Demikian juga dengan pilar keadilan (*fairness*) juga harus lebih memperoleh penekanan, karena kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa banyak pendukung pemilukada yang kalah ternyata tidak mau secara legowo mengakui kekalahannya. Selain itu, fenomena tawuran antarwarga, antarmahasiswa, dan antaretnis, juga sangat memerlukan pilar karakter toleransi (*tolerance*), rasa hormat (*respect*), dan persamaan (*equality*).

Untuk tujuan khusus, misalnya membangkitkan semangat bagi para olahragawan yang akan bertanding di tingkat internasional, maka pilar rasa percaya diri (*trustworthiness*) dan keberanian (*courage*) juga harus mendapatkan penekanan tersendiri.

Akhirnya, dengan pendidikan yang dapat meningkatkan semua potensi kecerdasan anak-anak bangsa, dan dilandasi dengan pendidikan karakternya, diharapkan anak-anak bangsa di masa depan akan memiliki daya saing yang tinggi untuk hidup damai dan sejahtera sejajar dengan bangsa-bangsa lain di dunia yang semakin maju dan beradab.[37]

FW Foerster (1869-1966).[38] (Pedagog Jerman), adalah pencetus pendidikan karakter yang menekankan dimensi etis-spiritual dalam proses pembentukan pribadi. Pendidikan karakter merupakan reaksi atas kejumudan pedagogi natural Rousseauian

[37] Website: www.suparlan.com; E-mail: me [at] suparlan [dot] com

[38] Pendidikan Karakter Sebagai Pondasi Kesuksesan Peradaban Bangsa, http://www.dikti.go.id

dan instrumentalisme pedagogis Deweyan. Lebih lanjut, pedagogi puerocentris lewat perayaan atas spontanitas anak-anak (Edouard Claparède, Ovide Decroly, Maria Montessori) yang mewarnai Eropa dan Amerika Serikat awal abad ke-19 kian dianggap tak mencukupi lagi bagi formasi intelektual dan kultural seorang pribadi.

Polemik anti-positivis dan anti-naturalis di Eropa awal abad ke-19 merupakan gerakan pembebasan dari determinisme natural menuju dimensi spiritual, bergerak dari formasi personal dengan pendekatan psiko-sosial menuju cita-cita humanisme yang lebih integral. Pendidikan karakter merupakan sebuah usaha untuk menghidupkan kembali pedagogi ideal-spiritual yang sempat hilang diterjang gelombang positivisme ala Comte.

Tujuan pendidikan adalah untuk pembentukan karakter yang terwujud dalam kesatuan esensial si subjek dengan perilaku dan sikap hidup yang dimilikinya. Bagi Foerster, karakter merupakan sesuatu yang mengualifikasi seorang pribadi. Karakter menjadi identitas yang mengatasi pengalaman kontingen yang selalu berubah. Dari kematangan karakter inilah, kualitas seorang pribadi diukur. Menurut Foerster ada empat ciri dasar dalam pendidikan karakter. *Pertama,* keteraturan interior di mana setiap tindakan diukur berdasar hierarki nilai. Nilai menjadi pedoman normatif setiap tindakan. *Kedua,* koherensi yang memberi keberanian, membuat seseorang teguh pada prinsip, tidak mudah terombang-ambing pada situasi baru atau takut risiko. Koherensi merupakan dasar yang membangun rasa percaya satu sama lain. Tidak adanya koherensi meruntuhkan kredibilitas seseorang. *Ketiga,* otonomi. Di situ seseorang menginternalisasikan aturan dari luar sampai menjadi nilai-nilai bagi pribadi. Ini dapat dilihat lewat penilaian atas keputusan pribadi tanpa terpengaruh atau desakan pihak lain. *Keempat,* keteguhan dan kesetiaan. Keteguhan merupakan daya tahan seseorang guna mengingini apa yang dipandang baik. Dan kesetiaan merupakan dasar bagi penghormatan atas komitmen yang dipilih.

Kematangan keempat karakter ini, lanjut Foerster, memungkinkan manusia melewati tahap individualitas menuju personalitas. "Orang-orang modern sering mencampuradukkan antara individualitas dan personalitas, antara aku alami dan aku rohani, antara independensi eksterior dan interior." Karakter inilah yang menentukan forma seorang pribadi dalam segala tindakannya. Pendidikan karakter kini memang menjadi isu utama pendidikan, selain menjadi bagian dari proses pembentukan akhlak anak bangsa, pendidikan karakter ini pun diharapkan mampu menjadi pondasi utama dalam mensukseskan Indonesia Emas 2025.

Aristoteles dalam *Book on Ethics dan Book on Categoris* yang dikutip Ibnu Miskawaih,[39] mengungkapkan bahwa orang yang buruk bisa berubah menjadi baik melalui pendidikan. Namun demikian, hal itu bersifat tidak pasti. Ia beranggapan bahwa nasihat yang berulang-ulang dan disiplin serta bimbingan yang baik akan melahirkan hasil-hasil yang berbeda-beda pada berbagai orang. Sebagian di antara mereka tanggap dan segera menerimanya dan sebagian yang lain juga tanggap, tetapi tidak segera menerimanya. Berdasarkan pendapat tersebut di atas, Ibnu Miskawaih membuat silogisme sebagai berikut.

Setiap karakter dapat berubah. Apapun yang bisa berubah itu tidak alami. Dengan demikian, tidak ada karakter yang alami. Kedua premis itu betul dan konklusi silogismenya pun dapat diterima. Sementara pembenaran premis yang pertama, yaitu bahwa setiap karakter punya kemungkinan untuk diubah, sudah diuraikan. Jelaslah dari observasi aktual di mana bukti yang didapatkan perlu adanya pendidikan, kemanfaatan pendidikan, dan pengaruh pendidikan pada remaja dan anak-anak serta pengaruh dari syariat agama yang benar yang merupakan petunjuk Allah swt kepada para makhluk-Nya.

Pembenaran premis kedua, yaitu bahwa segala yang dapat berubah itu tidak mungkin alami, juga sudah jelas. Oleh karena

[39] Aristoteles dikutip Ibn Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak: Buku Dasar Pertama tentang Filsafat Etika,* terj. Helmi Hidayat (Bandung: Mizan, 1999), hlm 58

itu, tidak pernah diupayakan untuk mengubah sesuatu yang alami. Misalnya, tidak ada orang mengubah supaya gerak batu jatuh ke atas sehingga gerak alamiah berubah. Andaikata ada orang yang mau berbuat demikian, dapat dipastikan bahwa ia tidak akan berhasil mengubah hal-hal yang alami itu.

D. TUJUAN DAN LANDASAN PENDIDIKAN AKHLAK - KARAKTER

Pendidikan karakter diselenggarakan untuk mewujudkan manusia yang berakhlak mulia dan bermoral baik sehingga keangsungan hidup dan perkembangan manusia dapat dijaga dan dipelihara. Untuk mewujukan tujuan tersebut diperlukan upaya-upaya kolektif dari pihak keluarga, sekolah, pemerintah, masyarakat, media masa, dunia usaha, dan sebagainya. Dalam hal ini Suyanto,[40] pentingnya memahami pernyataan Dr. Martin Luther King, tokoh spiritual kulit hitam di Amerika Serikat, yang menyatakan bahwa pendidikan bertujuan untuk melahirkan insan cerdas dan berkarakter kuat, atau *intellegence plus character*. *"That is the goal of true education"*, Tujuan pendidikan yang sebenarnya adalah menciptakan manusia yang cerdas secara komprehensif, keseluruhan aspek kecerdasan ganda tersebut.

Dengan demikian, pengertian karakter sebenarnya merupakan bagian dari kecerdasan ganda yang dijelaskan Howard Gardner dengan teorinya kecerdasan ganda, yang meliputi tujuh macam kecerdasan yang sering disingkat SLIM n BIL, yaitu: (1) *spatial* (keruangan), (2) *language* (bahasa), (3) *intrapersonal* (intrapersonal), (4) *music* (musik), (5) *naturalist* (naturalis – sayang kehidupan alam), (6) *bodily kinesthetics* (olahraga – gerak badan), dan (7) *logical mathematics* (logikal –matematis).[41]

---

[40] Suyanto, dikutip Suparlan. "Pendidikan Karakter dan Kecerdasan" Website: www.suparlan.com; E-mail: me [at] suparlan [dot] com. Jakarta, 10 Juni 2010.

[41] Suyanto, dikutip Suparlan. "Pendidikan Karakter dan Kecerdasan" Website: www.suparlan.com; E-mail: me [at] suparlan [dot] com. Jakarta, 10 Juni 2010.

Ketujuh tipe kecerdasan ganda menurut Howard Gardner tersebut terkait dengan potensi universal manusia yang perlu dikembangkan melalui pendidikan. Itulah sebabnya, amatlah tepat amanat Pembukaan UUD 1945 yang menyebutkan tentang empat tujuan negara ini didirikan. Salah satu tujuan itu adalah "mencerdaskan kehidupan bangsa", dalam arti menemukan dan mengembangkan potensi kecerdasan semua anak bangsa. Anak bangsa yang memiliki potensi kecerdasan *spatial*, didiklah menjadi arsitek yang handal. Anak bangsa yang memiliki potensi kecerdasan *language*, didiklah menjadi ahli bahasa yang hebat. Demikian seterusnya dengan potensi kecerdasan yang lainnya, sampai dengan potensi kecerdasan *logical mathematics*, didiklah menjadi intelektual yang handal.

Pengembangan ketujuh potensi kecerdasan tersebut, sudah barang tentu harus dibarengi dengan pembinaan karakternya. Arsitek yang handal sudah barang tentu harus memiliki enam atau sembilan pilar karakter yang telah disebutkan. Demikian seterusnya dengan potensi kecerdasan yang lainnya. Anak-anak bangsa Indonesia harus dikembangkan semua potensi kecerdasan gandanya. Upaya inilah yang menjadi kebijakan utama pembangunan pendidikan nasional. Amanat mencerdaskan kehidupan bangsa harus selalu menjiwai setiap daya upaya pembangunan pendidikan. Tidak ada pendidikan, tidak ada pembangunan sosial-ekonomi. Demikian pesan Ho Chi Mien, bapak pendidikan bangsa Vietnam kepada aparat pendidikan di negaranya. Hanya dengan pendidikan, negeri ini akan dapat kita bangun menjadi negara dan bangsa yang memiliki daya saing yang setaraf dengan negara dan bangsa lain di dunia.

Berdasarkan uraian di atas, tujuan pendidikan nilai moral (karakter) dapat diklasifikasikan atas dua hal berikut. *Pertama,* tujuan umum, yaitu untuk membantu peserta didik agar memahami, menyadari, dan mengalami nilai-nilai serta mampu menempatkannya secara integral dalam kehidupan. Untuk mencapai tujuan itu tindakan-tindakan pendidikan hendaknya mengarah

pada perilaku yang baik dan benar. *Kedua,* tujuan khusus, seperti yang dirumuskan Komite APEID *(Asia and the Pasific Programme of Educational Innovation for Development)*, bahwa pendidikan nilai bertujuan untuk (i) menerapkan pembentukan nilai kepada anak, (ii) menghasilkan sikap yang mencerminkan nilai-nilai yang diinginkan, dan (iii) membimbing perilaku yang konsisten dengan nilai-nilai tersebut.[42] Dengan demikian, tujuan pendidikan nilai meliputi tindakan mendidik yang berlangsung mulai dari usaha penyadaran nilai sampai pada perwujudan perilaku-perilaku yang bernilai.[43]

Ada empat landasan yang berkaitan dengan pendidikan nilai, yakni landasan filosofis, psikologis, sosiologis, dan estetis. Landasan filosofis memiliki dua kemungkinan posisi. *Pertama,* filsafat pendidikan nilai pada dasarnya tidak berpihak pada salah satu kebenaran tentang hakikat manusia yang dicapai oleh suatu aliran pemikiran karena nilai adalah esensi hakikat manusia yang dapat mewakili semua pandangan. *Kedua,* filsafat pendidikan nilai berlaku secara selektif terhadap kebenaran hakikat manusia yang dicapai oleh suatu aliran pemikiran tertentu karena nilai selain sebagai esensi hakikat manusia juga menyangkut substansi kebenaran yang dapat berlaku kontekstual dan situasional. Landasan psikologis berkaitan dengan aspek motivasi, perbedaan individu, dan tahapan belajar nilai di mana setiap individu tidak sama persis namun terjadi perbedaan aspek psikis yang berpengaruh pada perilaku masing-masing. Landasan sosiologis berhubungan dengan hakikat manusia sebagai makhluk sosial yang tidak dapat hidup sendiri tanpa adanya keterlibatan orang lain atau melibatkan diri dengan orang lain, saling berhubungan, dan saling membutuhkan sehingga manusia membentuk komunitas atau lingkungan masyarakat. Proses sosial melibatkan sentimen moral yang berkadar kebaikan terhadap orang lain dan sentimen

[42] Rohmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai,* hlm 120
[43] UNESCO, 1994, dikutip Rohmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai,* hlm 120.

yang mengarah pada pemenuhan kebutuhan pribadi. Sentimen moral dapat melahirkan aturan-aturan sosial yang mengarah pada kepentingan diri, pengendalian sikap egois, dan pendorong kemurahan hati secara alamiah sehingga memungkinkan terwujudnya sebuah kehidupan sosial atas konsensus bersama. Keterikatan antara kebutuhan pribadi dengan kepentingan orang lain melahirkan pola-pola hubungan interpersonal (pola bergerak mendekati orang, menentang orang, dan pola menghindari orang).

Target pendidikan nilai moral (karakter) secara sosial adalah membangun kesadaran interpersonal yang mendalam. Peserta didik dibimbing untuk mampu menjalin hubungan sosial secara harmonis dengan orang lain melaui sikap dan perilaku yang baik, dilatih untuk berprasangka baik kepada orang lain, berempati, suka menolong, jujur, bertanggung jawab, dan menghargai perbedaan pendapat. Semua sikap dan perilaku dapat membantu peserta didik untuk hidup sehat dan harmonis dalam lingkungan sosial yang dihuninya. Landasan estetik berkaitan dengan persoalan manusia sebagai makhluk yang memiliki cita rasa keindahan yang berkembang sesuai dengan potensi setiap individu dalam menilai objek yang bernilai seni atau karya seni. Keanekaragaman cita rasa keindahan yang dimiliki masing-masing individu dapat dijadikan sebagai ajang penyadaran nilai-nilai keindahan dan penyertaaan timbangan rasa secara optimal.

Pendidikan nilai moral (karakter) hanya mungkin bila nilai-nilai diberikan melalui praktik-praktik hidup peserta didik itu sendiri, lebih daripada sekadar pemberian informasi mengenai nilai-nilai. Hal yang terpenting dalam pendidikan nilai adalah membentuk peserta didik agar menumbuhkan keterbukaan dan kejujuran hati. Keterbukaan hati peserta didik dapat dibantu melalui pendampingan dengan memberi contoh yang baik dalam mewujudkan nilai-nilai[44] Kata-kata guru, perilaku, dan tindakan

[44] Al Purwo Hadiwardoyo dalam EM. K. Kaswardi, *Pendidikan Nilai Memasuki Tahun 2000,* hlm 32

dalam pendidikan nilai kepada peserta didik memberikan kesan yang tidak mudah dilupakan pada benak pikiran siswa. Oleh karena itu, penting bagi guru untuk memperlihatkan setiap tindakannya yang benar agar selanjutnya dapat dicerna oleh pikiran siswa. Ketika guru menyediakan suatu lingkungan dan pengalaman yang baik di dalam sekolah, siswa dapat belajar dari arti hidup, menganalisis diri sendiri, pemahaman kehidupan sosial, dan lingkungan. Pendidikan yang mendasarkan diri pada nilai akan dapat melahirkan anak-anak yang dikondisikan dan diseimbangkan dalam menghadapi duka-cita atau kegembiraan dalam segala situasi dan kondisi. Di hadapan anak-anak perlu diciptakan kondisi agar mereka menyadari akan pentingnya pengembangan nilai seperti keadilan, persamaan, persaudaraan kelompok, kebebasan, kedisiplinan, dedikasi, konsentrasi, keyakinan diri, dan perhatian.

E. PRINSIP-PRINSIP PENDIDIKAN KARAKTER

Menurut Lickona, dikutip Khoiruddin Bashori, [45] terdapat 11 prinsip agar pendidikan karakter dapat berjalan efektif: (1) kembangkan nilai-nilai etika inti dan nilai-nilai kinerja pendukungnya sebagai fondasi karakter yang baik, (2) definisikan <karakter> secara komprehensif yang mencakup pikiran, perasaan, dan perilaku, (3) gunakan pendekatan yang komprehensif, disengaja, dan proaktif dalam pengembangan karakter, (4) ciptakan komunitas sekolah yang penuh perhatian, (5) beri siswa kesempatan untuk melakukan tindakan moral, (6) buat kurikulum akademik yang bermakna dan menantang yang menghormati semua peserta didik, mengembangkan karakter, dan membantu siswa untuk berhasil, (7) usahakan mendorong motivasi diri siswa, (8) libatkan staf sekolah sebagai komunitas pembelajaran dan moral yang berbagi tanggung jawab dalam

[45] Khoiruddin Bashori, http://www.mediaindonesia.com/read/2010/03/ 15/ 129378/ 68/11/ Menata-Ulang-Pendidikan-Karakter-Bangsa.

pendidikan karakter dan upaya untuk mematuhi nilai-nilai inti yang sama yang membimbing pendidikan siswa, (9) tumbuhkan kebersamaan dalam kepemimpinan moral dan dukungan jangka panjang bagi inisiatif pendidikan karakter, (10) libatkan keluarga dan anggota masyarakat sebagai mitra dalam upaya pembangunan karakter, (11) evaluasi karakter sekolah, fungsi staf sekolah sebagai pendidik karakter, dan sejauh mana siswa memanifestasikan karakter yang baik.

Dalam pendidikan karakter penting sekali dikembangkan nilai-nilai etika inti seperti kepedulian, kejujuran, keadilan, tanggung jawab, dan rasa hormat terhadap diri dan orang lain bersama dengan nilai-nilai kinerja pendukungnya seperti ketekunan, etos kerja yang tinggi, dan kegigihan sebagai basis karakter yang baik. Sekolah harus berkomitmen untuk mengembangkan karakter peserta didik berdasarkan nilai-nilai dimaksud, mendefinisikannya dalam bentuk perilaku yang dapat diamati dalam kehidupan sekolah sehari-hari, mencontohkan nilai-nilai itu, mengkaji dan mendiskusikannya, menggunakannya sebagai dasar dalam hubungan antarmanusia, dan mengapresiasi manifestasi nilai-nilai tersebut di sekolah dan masyarakat. Yang terpenting, semua komponen sekolah bertanggung jawab terhadap standar-standar perilaku yang konsisten sesuai dengan nilai-nilai inti. Karakter yang baik mencakup pengertian, kepedulian, dan tindakan berdasarkan nilai-nilai etika inti.

Karenanya, pendekatan holistik dalam pendidikan karakter berupaya untuk mengembangkan keseluruhan aspek kognitif, emosional, dan perilaku dari kehidupan moral. Siswa memahami nilai-nilai inti dengan mempelajari dan mendiskusikannya, mengamati perilaku model, dan mempraktekkan pemecahan masalah yang melibatkan nilai-nilai.

Siswa belajar peduli terhadap nilai-nilai inti dengan mengembangkan keterampilan empati, membentuk hubungan yang penuh perhatian, membantu menciptakan komunitas bermoral, mendengar cerita ilustratif dan inspiratif, dan merefleksikan pe-

ngalaman hidup. Sekolah yang telah berkomitmen untuk mengembangkan karakter melihat diri mereka sendiri melalui lensa moral, untuk menilai apakah segala sesuatu yang berlangsung di sekolah mempengaruhi perkembangan karakter siswa.

F. PENDEKATAN PENDIDIKAN KARAKTER

Para pakar telah mengemukakan berbagai pendekatan pendidikan moral. Menurut Hersh (1980),[46] di antara berbagai pendekatan yang berkembang, ada enam pendekatan yang banyak digunakan, yaitu pendekatan pengembangan rasional, pertimbangan, klarifikasi nilai, pengembangan moral kognitif, perilaku sosial, dan penanaman nilai. Berikut ini penjelasan ringkas keenam pendekatan tersebut.

(1) Pendekatan pengembangan rasional, yaitu pendekatan yang difokuskan untuk memberikan peranan pada rasio (akal) peserta didik dan pengembangannya dalam memahami dan membedakan berbagai nilai berkaitan dengan perilaku yang baik-buruk dalam hidup dan sistem kehidupan manusia.

(2) Pendekatan pertimbangan nilai moral, yaitu pendekatan yang difokuskan untuk mendorong peserta didik untuk membuat pertimbangan moral dalam membuat keputusan yang terkait dengan masalah-masalah moral, dari suatu tingkat yang lebih rendah menuju suatu tingkat yang lebih tinggi yang didasarkan pada berpikir aktif.

(3) Pendekatan klarifikasi nilai, yaitu pendekatan yang difokuskan pada salah satu usaha untuk membantu peserta didik dalam mengkaji perasaan dan perbuatannya sendiri serta untuk meningkatkan kesadaran mereka tentang nilai-nilai mereka sendiri kemudian menentukan nilai-nilai yang akan dipilihnya.

[46] Hersh, *et. al.* dikutipTeuku Ramli Zakaria, "Pendekatan-pendekatan Pendidikan Nilai dan Implementasi dalam Pendidikan Budi Pekerti", http://www.Depdiknas.go.id, 15 Mei 2006.

(4) Pendekatan pengembangan moral kognitif, yaitu pendekatan yang difokuskan untuk memberikan penekanan pada aspek kognitif dan perkembangannya bagi peserta didik untuk menyadari, mengidentifikasi nilai-nilai sendiri dan nilai-nilai orang lain supaya mampu berkomunikasi secara terbuka dan jujur.
(5) Pendekatan perilaku sosial, yaitu pendekatan yang difokuskan untuk memberi penekanan pada usaha memberikan kesempatan kepada peserta didik untuk melakukan perbuatan-perbuatan moral, mendorong peserta didik untuk melihat diri mereka sendiri, dan mengambil bagian dalam kehidupan bersama di masyarakat lingkungan mereka.
(6) Pendekatan penanaman nilai *(inculcation approach)* adalah suatu pendekatan yang difokuskan untuk memberi penekanan pada penanaman nilai-nilai sosial dalam diri peserta didik, diterimanya nilai-nilai sosial tertentu oleh mereka, berubahnya nilai-nilai yang tidak sesuai dengan nilai-nilai sosial yang diinginkan.

Berbeda dengan klasifikasi tersebut, Elias (1989) mengklasifikasikan berbagai pendekatan yang berkembang menjadi tiga, yakni pendekatan kognitif, pendekatan afektif, dan pendekatan perilaku. Klasifikasi ini menurut Rest (1992) didasarkan pada tiga unsur moralitas, yang biasa menjadi tumpuan kajian psikologi, yakni perilaku, kognisi, dan afeksi.

Pendekatan yang komprehensif menggunakan semua aspek persekolahan sebagai peluang untuk pengembangan karakter. Ini mencakup apa yang sering disebut dengan istilah kurikulum tersembunyi, *hidden curriculum* (upacara dan prosedur sekolah; keteladanan guru; hubungan siswa dengan guru, staf sekolah lainnya, dan sesama mereka sendiri; proses pengajaran; keanekaragaman siswa; penilaian pembelajaran; pengelolaan lingkungan sekolah; kebijakan disiplin); kurikulum akademik, *academic curriculum* (mata pelajaran inti, termasuk kurikulum kesehatan jasmani), dan program-program ekstrakurikuler, *extracurricular*

programs (tim olahraga, klub, proyek pelayanan, dan kegiatan-kegiatan setelah jam sekolah). Di samping itu, sekolah dan keluarga perlu meningkatkan efektivitas kemitraan dengan merekrut bantuan dari komunitas yang lebih luas (bisnis, organisasi pemuda, lembaga keagamaan, pemerintah, dan media) dalam mempromosikan pembangunan karakter. Kemitraan sekolah-orang tua ini dalam banyak hal sering kali tidak dapat berjalan dengan baik karena terlalu banyak menekankan pada penggalangan dukungan finansial, bukan pada dukungan program. Berbagai pertemuan yang dilakukan tidak jarang terjebak kepada sekadar tawar-menawar sumbangan, bukan bagaimana sebaiknya pendidikan karakter dilakukan bersama antara keluarga dan sekolah. Pendidikan karakter yang efektif harus menyertakan usaha untuk menilai kemajuan.

Terdapat tiga hal penting yang perlu mendapat perhatian: (1) karakter sekolah: sampai sejauh mana sekolah menjadi komunitas yang lebih peduli dan saling menghargai? (2) Pertumbuhan staf sekolah sebagai pendidik karakter: sampai sejauh mana staf sekolah mengembangkan pemahaman tentang apa yang dapat mereka lakukan untuk mendorong pengembangan karakter? (3) Karakter siswa: sejauh mana siswa memanifestasikan pemahaman, komitmen, dan tindakan atas nilai-nilai etis inti? Hal seperti itu dapat dilakukan di awal pelaksanaan pendidikan karakter untuk mendapatkan baseline dan diulang lagi di kemudian hari untuk menilai kemajuan.

Reformasi di bidang pendidikan, hanya disebut: "Menyambungkan atau mencegah *mismatch* antara yang dihasilkan lembaga pendidikan dan lembaga pelatihan dan keperluan pasar tenaga kerja. Banyak yang dihasilkan perguruan tinggi, oleh sekolah-sekolah kejuruan, oleh balai-balai latihan kerja, tidak selalu klop dengan yang diminta pasar tenaga kerja." Lagi-lagi hanya soal pekerjaan, lalu di mana pendidikan karakter?Who knows?

Di tengah kebangkrutan moral bangsa, maraknya tindak kekerasan, inkoherensi politisi atas retorika politik, dan perilaku

keseharian, pendidikan karakter yang menekankan dimensi etis-religius menjadi relevan untuk diterapkan.

Pendidikan karakter ala Foerster,[47] dikutip oleh Doni Koesoema, A, yang berkembang pada awal abad ke-19 merupakan perjalanan panjang pemikiran umat manusia untuk mendudukkan kembali idealisme kemanusiaan yang lama hilang ditelan arus positivisme. Karena itu, pendidikan karakter tetap mengandaikan pedagogi yang kental dengan rigorisme ilmiah dan sarat muatan puerocentrisme yang menghargai aktivitas manusia.

Tradisi pendidikan di Indonesia tampaknya belum matang untuk memeluk pendidikan karakter sebagai kinerja budaya dan religius dalam kehidupan bermasyarakat. Pedagogi aktif Deweyan baru muncul lewat pengalaman sekolah Mangunan tahun 1990-an. Kebiasaan berpikir kritis melalui pendasaran logika yang kuat dalam setiap argumentasi juga belum menjadi habitus. Guru hanya mengajarkan apa yang harus dihapalkan. Mereka membuat anak didik menjadi beo yang dalam setiap ujian cuma mengulang apa yang dikatakan guru.

Apakah mungkin sebuah loncatan sejarah dapat terjadi dalam tradisi pendidikan kita?. Mungkinkah pendidikan karakter diterapkan di Indonesia tanpa melewati tahap-tahap positivisme dan naturalisme lebih dahulu?.

Pendidikan karakter yang digagas Foerster tidak menghapus pentingnya peran metodologi eksperimental maupun relevansi pedagogi naturalis Rousseauian yang merayakan spontanitas dalam pendidikan anak-anak. Yang ingin ditebas arus "idealisme" pendidikan adalah determinisme dan naturalisme yang mendasari paham mereka tentang manusia.

Bertentangan dengan determinisme, melalui pendidikan karakter manusia mempercayakan dirinya pada dunia nilai. Sebab, nilai merupakan kekuatan penggerak perubahan sejarah. Ke-

[47] Kompas Cyber Media

mampuan membentuk diri dan mengaktualisasikan nilai-nilai etis merupakan ciri hakiki manusia. Karena itu, mereka mampu menjadi agen perubahan sejarah. Jika nilai merupakan motor penggerak sejarah, aktualisasi atasnya akan merupakan sebuah pergulatan dinamis terus-menerus. Manusia, apa pun kultur yang melingkupinya, tetap agen bagi perjalanan sejarahnya sendiri. Karena itu, loncatan sejarah masih bisa terjadi di negeri kita. Pendidikan karakter masih memiliki tempat bagi optimisme idealis pendidikan di negeri kita, terlebih karena bangsa kita kaya akan tradisi religius dan budaya.

Manusia yang memiliki religiusitas kuat akan semakin termotivasi untuk menjadi agen perubahan dalam masyarakat, bertanggung jawab atas penghargaan hidup orang lain dan mampu berbagi nilai-nilai kerohanian bersama yang mengatasi keterbatasan eksistensi natural manusia yang mudah tercabik oleh berbagai macam konflik yang tak jarang malah mengatasnamakan religiusitas itu sendiri.

G. METODE DAN TEKNIK PENDIDIKAN KARAKTER

Untuk mengaplikasikan konsep pendidikan nilai karakter tersebut di atas, diperlukan beberapa metode, baik metode langsung maupun tidak langsung. Metode langsung mulai dengan penentuan perilaku yang dinilai baik sebagai upaya indoktrinasi berbagai ajaran. Caranya dengan memusatkan perhatian secara langsung pada ajaran tersebut melalui mendiskusikan, mengilustrasikan, menghafalkan, dan mengucapkannya. Metode tidak langsung tidak dimulai dengan menentukan perilaku yang diinginkan, tetapi dengan menciptakan situasi yang memungkinkan perilaku yang baik dapat dipraktikkan. Keseluruhan pengalaman di sekolah dimanfaatkan untuk mengembangkan perilaku yang baik.

Dengan penerapan metode langsung dimungkinkan nilai-nilai yang diindoktrinasi dapat diserap peserta didik, bahkan

dihafal di luar kepala, tetapi tidak terinternalisasikan, apalagi teramalkan. Kemungkinan kedua, nilai-nilai tersebut diterapkan dalam kehidupan, tetapi berkat pengawasan pihak penguasa bukan atas kesadaran diri peserta didik. Dalam hal ini, nilai moral yang pelaksananya seharusnya bersifat suka rela *(voluntary action)* berubah menjadi nilai hukum yang dalam segala aspeknya memerlukan pranata hukum.

Contoh (1) berkenaan dengan strategi keteladanan. Pendidikan nilai kepada peserta didik memerlukan adanya kesadaran para pendidik agar senantiasa menjadi contoh bagi anak-anak, mereka tidak boleh bersikap mendua. Misalnya jika peserta didik dituntut berperilaku jujur, berucap dengan upacan yang baik, maka konsekuensinya para pendidik dituntut jujur tidak boleh mengajarkan kebohongan, dan bertutur kata yang baik. Contoh (2) berkenaan dengan pernyataan bahwa jika kita menginginkan anak-anak kita menghormati hukum, kita sendiri harus selalu mematuhi peraturan dan hukum yang berlaku. Perlu disadari bahwa setiap ucapan dan perilaku orang tua dan guru sangat mempengaruhi karakter anak-anak mereka. Dalam setiap interaksi, anak-anak cepat mendeteksi adanya kejujuran dengan mengenal konsistensi dari apa yang dikatakan dan dilakukan oleh orang dewasa.

Sebagai konsekuensinya, orang tua, guru, dan para pembimbing harus konsisten dalam berperilaku moral karena anak-anak tumbuh dan berkembang mengikuti model perilaku kita. Mereka akan melakukan apa yang kita lakukan dan juga apa yang kita katakan. Kita harus memelihara nilai yang kita ajarkan dan kita konsisten dalam berperilaku.

Strategi pendidikan nilai menurut strategi komprehensif Kirschenbaum,[48] meliputi strategi (1) *inculcating,* yaitu menanamkan nilai dan moralitas, (2) *modelling,* yaitu meneladankan nilai dan moralitas, (3) *facilitating,* yaitu memudahkan perkembangan

[48] Kirchenbaum, dikutip Zuchdi, *Humanisasi Pendidikan: Menemukan Kembali Yang Manusiawi* (Jakarta: Bumi Akasara, 2008), hlm 46

nilai dan moral, dan (4) *skill development,* yaitu pengembangan keterampilan untuk mencapai kehidupan pribadi yang tentram dan kehidupan sosial yang kondusif.

Strategi ini dapat dipilih sesuai dengan banyaknya nilai yang dipilih untuk ditanamkan dan dikembangkan. Demikian pula, banyak sumber pengembangan nilai-nilai dan banyak pula faktor lain yang membatasinya. Di sisi lain, keseluruhan kurikulum sekolah berfungsi sebagai suatu sumber penting pendidikan nilai. Aktivitas dan praktik yang demokratis di sekolah merupakan faktor efektif yang mendukung keberhasilan pendidikan nilai, di samping kesediaan peserta didik itu sendiri. Peserta didik tidak dapat terlepas dari pengaruh apa yang dilakukan para guru mereka yang berkenaan dengan pendidikan nilai di sekolah, baik dengan metode langsung maupun tidak langsung. Nilai-nilai itu dapat diterima peserta didik melalui kedua metode tersebut, baik yang sudah dirancang dalam kurikulum maupun nilai yang terkandung di dalam kurikulum sebagai *hiddent curriculum*.

Yang ditekankan dalam pendidikan nilai adalah keseluruhan proses pendidikan nilai yang sangat kompleks dan menyeluruh yang melibatkan cakupan yang luas dan beragam variasi yang dialami. Oleh karena itu, pendidikan nilai tidak dapat disajikan hanya oleh seorang guru atau hanya dalam satu pelajaran, tetapi diperlukan format yang beragam dari berbagai pelajaran yang mengintegrasikan secara sendiri-sendiri atau dengan kombinasi. Berdasarkan latar belakang pemahaman dan analisis ini, ada beberapa strategi yang dapat diusulkan, yaitu strategi kegiatan belajar klasikal, strategi kegiatan praktik, strategi kegiatan dan teknik sosialisasi, serta strategi belajar insidental.

Menurut Marianna Richardson,[49] ada beberapa cara yang dapat digunakan untuk menyampaikan pendidikan karakter, yaitu melalui sastra, sejarah, Ilmu Pengetahuan Alam (IPA), dan matematika.

[49] Marianna Richardson, "Value Education", http://www.schoolofabraham.com/ Ricahrdson Handout.htm, 16 Mei 2006.

Melalui sastra, bagi pecinta buku, pelajaran nilai menjadi bagian integral dari apa yang dibaca atau dari karya sastra yang beraneka ragam. Yang penting, kesemuanya itu mengandung integrasi antara apa yang disajikan dalam karya sastra dan nilai-nilai moral di dalamnya. Bisa digunakan kutipan bacaan dari sebuah buku sebagai bahan diskusi tentang dilema moral, bisa digunakan karakter tokoh cerita untuk membantu memahami motivasi moral, misalnya mengapa tokoh tersebut memilih kebenaran/kesalahan dan adakah cukup alasan untuk membuat berbagai pilihan. Peserta didik dapat diminta membandingkan dua karakter yang berbeda dan keputusan moral yang mereka buat. Bandingkan karakter yang memilih kebenaran dengan karakter yang memilih kesalahan kemudian berupaya untuk mengambil keputusan mengapa mereka membuat pilihan yang mereka lakukan dan apa yang menjadi motivasi mereka.

Melalui pengajaran sejarah, strategi yang sama dengan di atas dapat untuk pendidikan nilai moral. Bisa juga dengan mengadakan percobaan dengan berpedoman pada pertanyaan *bagaimana akibatnya jika .....* Sebagai contoh, bagaimana seandainya musuh-musuh Nabi Muhammad saw. mengalahkan nabi, bagaimana akibatnya jika penjajah Belanda di Indonesia tidak bertekuk lutut, dan seterusnya. Alur peristiwa dalam sejarah cukup penting untuk dipertimbangkan dan hal itu dapat digunakan sebagai bahan diskusi dengan anak didik. Beberapa pertanyaan yang terkait dengan apa yang sedang terjadi saat ini dapat dimunculkan, misalnya bagaimana peristiwa itu membuat atau menggugah perasaan anak, apa yang baik yang sedang terjadi di dunia, bagaimana mungkin kita berubah menjadi tidak baik, dan sebagainya.

Melalui pengajaran ilmu pengetahuan alam, banyak yang dapat didiskusikan bersama siswa yang berkenaan dengan nilai. Sebagai contoh, teori evolusi dengan munculnya *cloning* dapat dijadikan bahan diskusi secara terbuka dengan anak-anak. Pertanyaan yang terkait dengan hal itu dapat dimunculkan, misalnya,

apakah secara moral membuat tiruan *(cloning)* individu itu dapat dibenarkan dan sebagainya.

Pelajaran matematika juga dapat dijadikan wahana untuk pendidikan nilai kepada siswa. Siswa dapat diminta untuk menulis (1) permasalahan yang memerlukan keputusan moral, (2) bagaimana proses mengambil keputusan, dan (3) bagaimana melakukan tindakan moral yang diaplikasikan, tidak hanya keputusan matematika semata. Sebagai contoh, Ali telah makan sepiring penuh, sementara Ahmad telah melupakan makan siangnya. Ali memberi Ahmad sebagian lauk sisa makan untuk dimakan Ahmad. Berapa banyak Ahmad telah makan? Berapa lebih banyak Ahmad makan dibanding dengan Ali makan. Menulis ulang merupakan stategi yang lebih menarik, setiap anak diminta untuk menulis kembali permasalahan dengan ungkapan mereka masing-masing. []

BAB VIII

KHAZANAH NAHWU AL-QULUB DALAM TASAWUF

A. PEMBENTUKAN MORALITAS

Manusia dengan daya akal dan daya *offensive dan defensive* sebenarnya mempunyai kemungkinan menjadi manusia yang termulia di dunia ini. Ditegaskan dalam al-Qur'an bahwa manusia adalah makhluk paling mulia karena dengan daya akal manusia dapat malebihi Malaikat, jika daya akal itu difungsikan secara optimal. Sebaliknya manusia mempunyai kemungkinan menjadi makhluk yang paling rendah, bahkan lebih rendah daripada binatang, apabila perwujudan daya-daya di atas (*offensive* dan *defensive)* tidak terkontrol dan terawasi oleh daya intelektualnya.

Dengan demikian fitrah pada diri manusia masih merupakan potensi yang mengandung berbagai kemungkinan, belum berarti apa-apa bagi kehidupan manusia sebelum dikembangkan, didayagunakan, dan diaktualisasikan. Pengembangan dan pemberdayaan fitrah di antaranya dilaksanakan melalui pendidikan. Oleh karena itu, fitrah manusia dengan segala potensi yang dimilikinya dalam proses pendidikan seharusnya dijadikan sebagai acuan strategis dalam merencanakan, merekayasa, mengaktifkan, dan mengefektifkan fungsi pendidikan, sebab pendidikan itu harus selaras dengan kecenderungan fitrah manusia itu sendiri.

Kecenderungan fitrah manusia di antaranya "*ad-Dien al-Qayyim*" yaitu Islam. Hal ini sesuai pendapat Muhammad Abduh[1]

[1] Muhammad Abduh dalam M. Arifin, *Ilmu Pendidikan Islam Suatu Tinjauan Teoritis dan Praktis Berdasarkan Pendekatan Interdisipliner* (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm 91

dalam M. Arifin bahwa agama Islam adalah agama fitrah. Pendapat ini diperkuat oleh Abu a'la Maududi bahwa agama Islam identik dengan watak *tabi'iy* manusia, sedangkan pendapat Sayyid Qutb bahwa Islam diturunkan Allah SWT untuk mengembangkan watak asli manusia karena Islam agama fitrah. Bahkan Ibnu al-Qoyyim menyamakan agama Islam sebagai fitrah dengan kecenderungan asli anak bayi yang secara instrinsik (naluri) menerima susu ibunya. Oleh karena itu, manusia menerima agama Islam bukan karena paksaan melainkan adanya kecenderungan asli yaitu *"fitrah Islamiah"*.

B. INTELEKTUAL DIRI MANUSIA

Menurut Bung Hatta *intelektual diperuntukkan bagi mereka yang memiliki karakter dan teguh pendirian, lepas dari kepentingan diri, golongan, atau partai, lepas dari kedudukan, pangkat atau harta*. Oleh karena itu, mereka harus tegas atas kebenaran, sebab ilmu yang menjadi ciri khasnya senantiasa mencari kebenaran. Untuk menjaga komitmen diri sebagai intelektual dituntut berpegang teguh prinsip kemandirian dan kooperatif. Di antaranya, prinsip kemandirian itu digunakan untuk memberikan keleluasan intelektual dalam usaha mengintegrasikan berbagai nilai moral dalam diri pribadi masing-masing. Prinsip kemandirian yang memuat berbagai nilai moral itu dapat dilukiskan paling tidak ke dalam empat gambaran kepribadian sebagai berikut.

Pertama, pribadi yang selalu menjalani hidup sebagai bentuk pertumbuhan dan perkembangan. Artinya pribadi itu memandang hidupnya sebagai suatu proses untuk menjadi sebuah figur yang diwarnai oleh berbagai pengalaman yang dipilihnya yang mengakibatkan terjadinya pertumbuhan atau perkembangan. Oleh karena itu, pribadi itu berani menanggung resiko atau bertanggung jawab dalam menghadapi berbagai konflik yang terjadi yang disadarinya sebagai sebuah proses perkembangan. Diyakini olehnya bahwa hidup tanpa resiko justru akan menghalangi

proses perkembangan dirinya. Dengan kata lain, pribadi itu memiliki kesadaran terhadap perubahan yang mesti dialaminya.

Kedua, pribadi yang memiliki kesadaran akan jati dirinya dan identitasnya. Pribadi itu dapat mengenal dan menjelaskan nilai-nilai yang dipercayai dan diyakini serta dapat menegaskannya secara terbuka, sejauh nilai-nilai itu telah menjadi bagian atas jati dirinya. Walaupun ia memiliki kepekaan terhadap kebutuhan-kebutuhan orang lain, jati diri atau identitas yang telah ia kembangkan adalah miliknya dan tidak disandarkan pada harapan orang lain atas dirinya. Jati diri yang ia miliki terbentuk dari proses kesadaran dalam memilih dan keteguhan hatinya.

Ketiga, pribadi yang senantiasa terbuka dan peka terhadap kebutuhan orang lain. Ia tidak memutuskan diri dengan dan menghindarkan diri dari orang-orang di sekelilingnya. Ia dapat mengomunikasikan rasa empatinya secara jelas terhadap orang lain. Ia secara efektif dapat bersama-sama dan berfungsi dalam suatu situasi kelompok.

Keempat, pribadi yang menggambarkan suatu kebulatan kesadaran. Ia merasakan suatu keseimbangan antara hati dan pikirannya. Ia mengalami dan memiliki rasa keutuhan pribadinya. Ia dapat menggunakan daya intuisi, imaginasi, dan penalarannya dengan seimbang.[2]

C. MORALITAS DIRI MANUSIA

Dalam peradaban dan budaya manapun, masyarakat pasti mengenal apa yang disebut moralitas. Bahkan moralitas menjadi sumber aturan perilaku yang tak tertulis yang oleh masyarakat dipegang teguh karena ia memiliki nilai-nilai kebaikan sesuai dengan ukuran-ukuran nilai yang berkembang dalam masyarakat itu. Jadi sebenarnya moralitas suatu kelompok atau masyarakat memiliki dinamika dan pergeseran karena adanya interpretasi dan pemahaman yang juga berkembang dari waktu ke waktu.

[2] John P. Miller. *Humanizing the Classroom: Models of Teaching in Affective Education* (New York: Praeger Publisher, 1976), hlm 5

Meskipun demikian, moralitas di manapun, selalu digunakan sebagai acuan untuk menilai suatu tindakan atau perilaku. Hal ini karena moralitas memiliki nilai (values) yang memiliki implikasi takaran kualitatif seperti baik-buruk, benar-salah, wajar-tidak, pantas-tidak, dsb. Itulah sebabnya moralitas sering juga disebut sebagai *code of conduct*.[3] Oleh karena itu moralitas akan menggejala pada perilaku yang baik secara langsung maupun tidak langsung memiliki akibat pada orang lain. Moralitas dalam diri seseorang dapat berkembang dari tingkat yang rendah ke tingkatan yang lebih tinggi seiring dengan kedewasaannya. Kohlberg (1976) menggambarkan tiga tingkatan moralitas yang dikaitkan dengan perspektif yang meliputi: (1) *preconventional*; (2) *conventional,* dan (3) *post conventional atau principled.*

Pada tingkat *preconventional,* (tingkatan moralitas yang paling rendah) perspektif moralitas seseorang menunjuk-kan bahwa dirinya merupakan individu yang kongkrit. Oleh karena itu, perilaku resiprokal sangat penting bagi orang yang berada dalam tingkat moralitas ini. Dalam tingkatan moralitas ini kita sering menjumpai perilaku seseorang dengan penalaran yang menunjukkan perspektif seperti "karena dia menyakiti saya, maka dia ganti saya sakiti", "karena dia mencuri milik saya, maka saya juga berhak mencuri milik dia", "karena orang-orang eksekutif ada yang korupsi mengapa saya sebagai wakil rakyat tidak boleh korupsi?", "karena suami selingkuh, maka isteripun juga selingkuh", dan lain sebagainya.

Pola berpikir moral seperti ini tentu dilakukan secara kolektif yang kemudian mencerminkan suatu moralitas bangsa. Pada tingkatan *conventional,* perspektif yang ditonjolkan pada tingkatan moralitas ini ialah pentingnya seseorang menjadi anggota masyarakat yang baik. Oleh karena itu perilaku orang yang berada pada tingkatan ini akan memiliki alasan: (1) apakah masyarakat mengijinkan; (2) pentingnya bagi seseorang untuk memiliki loyalitas pada orang, kelompok, dan otoritas pemegang

[3] http//www.google.com/search?hl=en&ie=UTF-8&q=morality/8/16/2004

kekuasaan; dan (3) pentingnya memiliki kepedulian terhadap kesejahteraan orang lain dan masyarakat secara luas. Oleh karena itu kalkulasi moral pada tingkatan ini dapat dijelaskan kurang lebih sebagai berikut; "orang tidak baik melakukan korupsi karena perbuatan itu melawan, merugikan masyarakat, dan juga merugikan orang lain". Orang tidak boleh mencuri dikarenakan memiliki moral: "mencuri itu melawan, merugikan penjaga dan pemilik, kalau semua orang mencuri tata aturan masyarakat akan kacau balau". Akhirnya, pada tingkatan *post conventional* (tingkat penalaran moral yang paling tinggi, yang hanya dicapai ketika seseorang telah mencapai paling tidak usia 24 tahun), lebih mementingkan nilai-nilai moral yang bersifat universal.

Dalam tingkatan ini orang mulai mempertanyakan mengapa sesuatu dianggap benar atau salah atas dasar prinsip nilai moral yang universal yang kadang-kadang juga bertentangan dengan kepentingan masyarakat secara umum. Jika seseorang merasa dengan suatu peraturan tidak sejahtera, maka orang-orang yang ada pada tingkatan ini mulai bertanya mengapa peraturan itu tidak diubah saja. Pada hakikatnya peraturan adalah untuk kesejahteraan manusia, ketika dengan peraturan itu manusia tidak sejahtera, maka sebaiknya peraturan itu yang seharusnya diubah. Dalam tahapan ini moral yang universal paling dominan. Orang tidak melakukan korupsi bukan karena takut dengan jaksa, polisi, dsb., tetapi dia tidak melakukannya karena korupsi itu memang tidak pantas dilakukan oleh siapapun karena melanggar prinsip moral seperti kejujuran, mencederai kepercayaan orang lain, tidak sesuai dengan nurani, harkat, dan martabat kemanusiaan dan lain sebagainya.

Kohlberg juga menjelaskan ada empat orientasi moralitas bagi seseorang, yaitu: (1). *Normative order* yaitu Orientasi untuk menetapkan tata aturan dan peran dari aturan moral dan Keputusan moral seseorang didasarkan pada elemen-elemen yang ada. Kalau ada pertanyaan moral mengapa kamu tidak mencuri barang di super market? Maka jawabnya sungguh salah jika

seseorang mencuri barang di super market. Jika kamu mencuri berarti melanggar dan jika ini terjadi maka segalanya di masyarakat akan rusak dan kacau balau. (2) *Utility consequences* yaitu orientasi moral yang didasarkan pada baik atau buruk terhadap konsekuensi yang terkait dengan kesejahteraan dari perilaku seseorang bagi orang lain atau diri sendiri. Keputusan moral yang terjadi dalam kasus yang sama dengan nomor satu di atas: mengapa kamu tidak mencuri di super market, didasari atau pemahaman bahwa mencuri itu dapat menyakiti dan merugikan orang lain, karena pemilik juga punya keluarga untuk dihidupi. (3) *Justice or fairness* yaitu suatu tahapan orientasi moral yang ada kaitan-nya dengan kebebasan, kesetaraan, resiprokalitas, dan kontrak antar person. Keputusan moral terhadap pertanyaan mengapa kamu tidak mencuri di super market dilandasi oleh pemahaman moralitas yang mengatakan pemilik bekerja keras untuk mendapatkan uang dan kamu tidak melakukan itu. Mengapa kamu yang harus memiliki barang bukannya dia yang telah bekerja keras. (4) *Ideal self* yaitu suatu orientasi moral yang mementingkan image untuk menjadi orang baik, terhormat, berhati nurani, berharkat dan bermartabat. Orientasi moral dalam kelompok ini lebih bersifat independen dari opini orang lain. Keputusan moral terhadap pertanyaan mengapa kamu tidak mencuri barang di super market, didasari pada moralitas yang mengatakan: orang yang tidak jujur tidak berharga. Mencuri dan menipu sama saja masuk dalam kategori tidak jujur, tidak berharkat, dan dengan demikian tidak layak dilakukan oleh orang yang berhati nurani.

Gangguan kesehatan jiwa sebagian besar disebabkan oleh tekanan, pengalaman-pengalaman emosional dan konflik batin. Secara psikologis kondisi ini akan berakibat pada persepsi buruk terhadap dirinya dan orang lain, perilaku yang menyimpang, perasaan tidak bahagia. Ketiga hal ini akhirnya akan melemahkan kemampuan si sakit dalam membuat keputusan secara umum, melaksanakan tanggung jawabnya dengan efisien dan membina hubungan yang harmonis dengan sesama.

Psikoterapi dilakukan untuk mengatasi masalah tersebut dengan metode-metode kejiwaan yang dilakukan para psikolog untuk mengadakan perubahan dalam pribadi individu dan perilakunya dengan menjadikan hidupnya lebih bahagia dan konstruktif. Psikoterapi ala Rasulullah saw, dengan *iman, ibadah (shalat, puasa, haji), dzikir, doa, dan taubat*. Islam memberi perhatian yang luar biasa terhadap manusia untuk memperhatikan fenomena-fenomena alam, memikirkan keindahan ciptaan Allah swt, merenungi langit, bumi, jiwa dan semua makhluk yang ada di jagat raya. Al-qur'an menyebutnya

"*Ulil Albab*", *yaitu orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka meikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata) Ya, Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Mahasuci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa nereka*" (QS. Ali 'Imran 3:191), "*Dan mengapa mereka tidak memikirkan tentang (kejadian) diri mereka?*" (QS. Al-Rum 30:8), "*Katakanlah, Berjalanlah di (muka) bumi, maka perhatikanlah bagaimana Allah menciptakan (manusia) dari permulaannya!*" (QS. Al-A'kabut 29:20), "*Katakanlah, Perhatikanlah apa yang ada di lengit dan di bumi*" (QS Yunus 10:101); "*Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah dia diciptakan?*" (QS Al-Thariq 86: 5)

Dengan uraian singkat dapat dipahami bahwa al-Quran menyeru kepada manusia untuk memperhatikan, merenungi dan memikirkan fenomena-fenomena Allah, telah meletakkan dasar pemikiran ilmiah yang dimulai dengan mengadakan pengamatan, mengumpulkan data, menarik kesimpulan dan kemudian menguji kebenaran kesimpulan tersebut.

D. SOSOK PRIBADI INTELEK DAN BERMORAL

Menurut Suwito[4] bahwa hakikat pendidikan akhlak adalah inti semua jenis pendidikan karena diarahkan pada terciptanya

[4] Suwito, *Filsafat Pendidikan Akhlak Ibnu Miskawaih,* (Yogyakarta: Belukar, 2004), hlm 38

perilaku lahir dan batin manusia sehingga menjadi manusia yang seimbang, baik terhadap dirinya maupun terhadap luar dirinya. Dengan demikian, pendekatan pendidikan akhlak bukan monolitik dalam pengertian harus menjadi nama bagi suatu mata pelajaran atau lembaga melainkan terintegrasi ke dalam berbagai mata pelajaran atau lembaga.

Dengan ungkapan lain, pendidikan nilai moral berorientasi pada pembentukan karakter peserta didik agar mereka bermartabat dan berbudaya luhur. Sehubungan dengan hal itu, dapat dicermati pula tawaran James Rachels[5] atas beberapa karakter peserta didik yang dapat dipilih: baik hati, terus terang, bernalar, ksatria, bersahabat, percaya diri, belas kasih, murah hati, pengusaan diri, sadar, jujur, disiplin diri, suka kerja sama, terampil, mandiri, berani, adil, bijaksana, santun, setia, berkepedulian, tunduk, dan toleran.

Untuk membentuk sosok pribadi intelek dan bermoral tawaran Bernard Adeney-Risakotta[6] dapat dijadikan salah satu model/pola pendidikan moralitas sebagi berikut. (1) panduan/peraturan/hukum moral, (2) prinsip etis dan etika, (3) latihan-latihan moral, (4) transformasi batin (paling terkait dengan agama), (5) ilmu sosial (cara untuk membangun kesadaran, baik-buruk, nilai dari masalah-masalah moral), dan (6) mengkaji cerita-cerita yang benar (dapat membangun kesadaran, hidup secara benar: dari mana asal mengerti cerita, missal. Cerita suku, bangsa, globalisasi. Disajikan dalam Bentuk narasi.

Implementasi tawaran di atas, diharapkan dapat melahirkan kelompok intelektual dan bermoral otonom dengan menggapai kesuksesan berikut ini. *Pertama,* membekali diri dengan sukses studi atau ilmu yang cukup. *Kedua,* melatih diri berorganisasi di mana berada (misalnya di kampus, di masyarakat, organisasi pemuda/remaja masjid, dan lain-lain). *Ketiga,* berbakti kepada

[5] James Rachels, *Filsafat Moral,* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm 311

[6] Bernard Adeney-Risakotta, rumusan hasil diskusi kelas program doktor (S3), tahun 2005/2006

yang kompeten. *Keempat,* bersedia mengabdikan diri di mana ia duduk/bertugas/bekerja dengan pengabdian yang baik dan profesional. *Kelima,* bercasi (berusaha cari calon suami/istri).

Kelima bekal kesuksesan ini senantiasa dilandasi sifat-sifat terpuji atau al-akhlakul al-karimah, misalnya sifat shidiq (jujur), amanah (dapat dipercaya), tabligh (profesional), dan fatonah (cerdas) intelektual, emosional, spiritual, dan cerdas keberagamaan/religiusitas.

Resep seorang dokter muda kepada pasien yang menderita penyakit rasa takut, rendah diri, tegang, dan masalah-masalah semacamnya dengan resep "pergilah ke tempat ibadah setidaknya seminggu sekali selama tiga bulan".[7] Menurut dokter di tempat ibadah itu ada perasaan dan suasana yang mengandung kekuatan menyembuhkan yang dapat membantu pasien sembuh dari masalah-masalah tersebut. Lebih jauh dokter mengatakan tidak peduli apakah pasien mengikuti ritual yang dijalankan di tempat ibadah itu atau tidak. Pergi ke tempat ibadah akan sangat bermanfaat meskipun hanya diam saja dan menyatukan dirinya dengan perasaan dan suasana di tempat ibadah tersebut. Pengakuan seorang pasien perempuan dari dokter muda mengatakan bahwa sekarang diri perempuan memiliki pegangan yang kuat dalam hidupnya dan menjadi orang baik, tidak hanya secara fisik tetapi juga secara emosional dan spiritual, karena di penghujung hidupnya "racun" itu akhirnya bisa dilenyapkan.

Pengalaman dokter lainnya juga mengirim sebuah surat ke tempat ibadah yang dikelola Peale tentang pasien-pasien yang memiliki penyakit sejenis. Orang-orang ini sebetulnya tidak sakit secara fisik, tetapi perasaannya dipenuhi rasa takut, gelisah, dan tegang, merasa bersalah, rendah diri dan penuh kebencian. Mereka setelah melakukan resep dokter untuk pergi ke tempat ibadah dan dilakukan sehingga akhirnya mereka merasa sehat kembali.[8]

---

[7] Norman Vincent Peale, *The Power of Confident Life (Panduan Untuk Sukses Hidup Percaya Diri,* (Yogyakarta: BACA, 2006), hlm 1-2

[8] Norman Vincent Peale, *The Power…,* hlm 5-6

Peale mengatakan bahwa tidak ada kekuatan apa pun yang sebanding dengan kekuatan agama dalam hal menyentuh dan memuaskan kebutuhan dasar manusia. Dengan demikian para penasihat spiritual dan penganut agama yang saleh dalam kelompok-kelompok terapi memiliki kesempatan yang lebih besar ketimbang para ilmuan lain untuk menjangkau sifat dasar manusia terdalam dalam memberikan kemampuan menyembuhkan, rasa damai, dan kekuatan.[9] Lebih lanjut Peale mengemukakan pengalaman pribadi bahwa teori yang dikemukakan tersebut mulai terbentuk dalam pikirannya beberapa tahun yang lalu ketika jumlah orang yang berkonsultasi padanya mulai meningkat.

Peale bergabung dengan sebuah lembaga keagamaan di Fifth Avenue pada puncak depresi yang terjadi pada tahun 1932. New York sebagai pusat keuangan jelas ikut mempengaruhi dan ia mulai merasa ketakutan, gelisah, tidak aman, kecewa, frustasi dan kegagalan beruntun di mana-mana. Ia mulai memberikan khotbah tentang keadaan ini dan menekankan pada cara Tuhan dalam menganugerahkan keberanian dan kebijaksanaan bersama. Pencerahan adalah solusi dari permasalahan tersebut.

Dengan banyaknya orang-orang yang berkonsultasi, Peale meminta Dr. Smiley Blanton (psikeater) untuk membantunya dengan membuka konsultasi klinis di tempat yang ia buat. Dalam waktu singkat ia bisa melihat para jemaah yang berkonsultasi secara pribadi, akhirnya dibukalah dari pribadi-proibadi dibuka dihadapan jemaah yang lebih besar, suatu teknik pengalaman spiritual yang sama juga kami manfaatkan dalam konsultasi pribadi.[10]

Salah satu teknik yang digunakan dalam peribadatan bagi khalayak sukses luar biasa melalui perenungan yang terarah. Kehadirannya pada sebuah pertemuan di perkumpulan keagamaan telah mengajarkannya tentang nilai dari keheningan yang kreatif.

---

[9] Norman Vincent Peale, *The Power…,* hlm. 9
[10] Norman Vincent Peale, *The Power…,* hlm. 10

Disebutkan dalam Kitab Suci bahwa ”kekuatan yang diterima manusia sebanyak yang mereka berikan” selanjutnya dikatakan pula bahwa ”Engkau pasti akan menerima kekuatan, apabila Tuhan telah datang kepadamu”, semua ini mempunyai makna apabila seorang manusia mengondisikan pikirannya terhadap kekuatan roh yang tak terbatas yang mengisi jagat raya ini, maka kekuatan itu pun akan mengisi dirinya.

Kitab suci mengatakan kepada kita bahwa agama adalah hidup, bukanlah jalan hidup namun hidup itu sendiri. Agama adalah sesuatu yang vital dan mengandung getaran energi. Oleh karena itu, agama lebih daripada sekadar pernyataan keyakinan atau sebuah gagasan. Agama adalah denyut, detak, getaran dari energi kreatif, bahkan sama seperti cayaha matahari, tetapi lebih luas lagi. Agama adalah terapi mendalam yang dapat menggerakkan pusat kepribadian atau masyarakat (kesatuan dari berbagai pribadi) dalam mendobrak tembok permasalahan, membangun pusat kehidupan, mentransformasikan, berkolaborasi dengan energi baru yang dapat diwakili oleh satu kata ”ciptakan kembali”. “Dalam Diri-Nya” ada kehidupan dan kehidupan itu adalah cahaya bagi manusia. “Dalam Diri-Nya” maksudnya adalah “Tuhan”, dalam Diri-Nya lah ada kehidupan (kekuatan untuk hidup).”dalam Diri-Nya” ada daya cipta, dan daya cipta ini adalah kekuatan dinamis yang maha dahsyat dari hidup itu sendiri.[11]

Faktor penting mengapa ajaran agama dijadikan dalam terapi spiritual adalah pemikiran tentang cahaya. Ini sesuai dengan apa yang sering kali disebutkan kitab suci. [12]

Ajaran agama memiliki kualitas yang kurang lebih sama seperti itu. Kitab suci menyatakan kepada kita bahwa dalam Tuhan ada kehidupan dan kehidupan ini adalah “cahaya” yang muncul dari diri manusia itu sendiri yang memiliki energi penyembuhan dan mentransformasikannya sehingga diri mereka terisi dengan kehidupan yang baru dan terlahir kembali.[13]

[11] Norman Vincent Peale, *The Power…,* hlm 17
[12] Norman Vincent Peale, *The Power…,* hlm 19
[13] Norman Vincent Peale, *The Power…,* hlm 20-21

Ajaran agama bagi setiap manusia merupakan kebutuhan asasi sebagai petunjuk akidah (keimanan), syariah (aturan), dan akhlak (karakter dan kepribadian). Jika disebutkan ajaran agama seperti disebutkan dalam buku ini adalah ilmu pengetahuan ilmiah itu sendiri maka dapat diterima karena ajaran agama secara ilmiah dapat dibuktikan secara 'aqliyah. Sedangkan yang tidak bisa dibuktikan secara aqliyah maka pembuktiannya dengan cara naqliyah yakni dengan pendekatan iman. Oleh karena itu saya sangat yakin apabila seseorang bersedia pergi ke tempat ibadah dan menyatukan dirinya dengan suasana dan atmosfir di sana, kemudian bermeditasi dalam hening di sana selama satu menit saja, maka dia akan terlepas dari pikiran destruktif dan negatif yang menggerogoti benaknya. Jika selanjutnya dia benar-benar bisa membuat tubuh dan jiwanya rileks maka keyakinannya pada Tuhan akan semakin kukuh, dengan demikian dia telah membukakan dirinya terhadap kekuatan daya cipta secara penuh yang senantiasa mengalir di seluruh ruang kosong di muka bumi ini. Setelah memberikan pelayanan semacam ini ia menerima surat dari seorang perempuan yang sangat cerdas dan rasional.

Kita ambil manfaat dari fakta berikut. Jika kita bersedia menggunakan prinsip-prinsip keyakinan yang dikemukakan dalam buku ini maka kita juga akan bisa memecahkan masalah sulit dari kerpibadian diri masing-masing. Kita juga akan bisa belajar untuk menjalani hidup. Tidak jadi masalah agama apa pun yang dipilih seberapa sering kita gagal di masa lalu atau seberapa tidak bahagianya kita saat ini. Tak peduli betapa putus asanya keadaan kita sekarang. Jika yakin akan prinsip-prinsip yang dipaparkan dalam buku ini dan dengan serius mulai menjalankannya maka kita pasti akan mendapatkan hasil yang positif.[14]

Ada 10 aturan untuk menguasai seni beribadah, praktikanlah aturan ini secara konsisten, dan niscaya memperoleh hasil yang luar biasa pada diri anda.[15]

---

[14] Norman Vincent Peale, *The Power…,* hlm 32
[15] Norman Vincent Peale, *The Power…*, hlm 32-35

1. Berpikirlah bahwa beribadah itu adalah sebuah seni dengan aturan-aturan pasti yang harus diikuti
2. Pergilah ke tempat ibadah secara teratur. Resep yang diberikan oleh dokter tidak akan efektif jika hanya diminum setahun sekali
3. Luangkanlah waktu malam hari untuk dapat tidur dengan baik untuk mempersiapkan kondisi tubuh sebelum pergi ke tempat ibadah
4. Berangkatlah dengan tubuh dan pikiran yang santai. Jangan berangkat ke tempat ibadah secara terburu-buru. Berangkatlah dengan santai tanpa ketyegangan adalah keharusan dalam beribadah
5. Berangkatlah dengan ceria. Tempat ibadah bukanlah tempat kesedihan. Ajaran agama adalah cahaya dan kebahagiaan. Agama harus disukai
6. Duduklah santai. Biarkah tubuh menyatu dengan kontur tempat anda duduk. Jangan duduk dengan kaku. Kekuatan Tuhan tidak akan masuk ke dalam kepribadian anda dalam posisi tubuh dan pikiran yang terbelenggu
7. Jangan bawa "masalah" ke tempat ibadah. Berpikirlah dengan keras pada waktu kerja, tetapi biarkan masalah itu "meleleh" dalam pikiran selama peribadatan. Kedamaian Tuhan akan membawa energi kreatif untuk membantu proses intelektual. Anda akan menerima cahaya untuk memecahkan masalah
8. Jangan membawa niat buruk ke tempat ibadah. Perasaan dendam menghalangi aliran kekuatan spiritual. Lepaskan niat buruk, berdoalah untuk mereka yang menyukai atau tidak menyukai anda
9. Praktikanlah seni perenungan spiritual. Di tempat ibadah janganlah berpikir tentang diri anda. Pikirkanlah tentang Tuhan. Pikirkanlah mengenai sesuatu yang indah dan damai, anda bisa saja berpikir tentang riak gelombang di tempat anda memancing musim panas lalu. Gagasannya adalah secara

mental keluar dari dunia yang hiduk pikuk, dan masuk ke dalam suasana damai dan menyegarkan

10. Pergilah ke tempat ibadah dengan mengharapkan akan terjadi sesuatu yang luar biasa pada diri anda. Yakinlah bahwa berdoa adalah menciptakan atmosfir yang memungkinkan keajaiban spiritual itu terjadi. Kehidupan manusia biasa berubah dengan keyakinan terhadap kehadiran tuhan. Yakinlah bahwa itu bisa terjadi pada diri anda.

Menurut Abdullah bin Jar Allah bin Ibrahim al-Jar Allah dalam bukunya "Ahkam al-Hajj wa al-'Umrah wa adz-Dziyarah bahwa ada beberapa hal penting berikut ini.

1. membuka doa dengan tahmid dan shalawat salam kepada Rasulullah SAW dan juga mengakhiri doa agar diterima doanya
2. setiap doa diulangi tiga kali
3. seorang muslim yang berdoa kepada Tuhan dia yakin diterima doanya dan berbaik sangka kepada Tuhan doanya akan diterima
4. senantiasa taat kepada Allah SWT dengan menjalankan apa saja yang diperintahkan dan menjauhi/menjaga apa saja yang dilarang, dan makan yang halal
5. memilih waktu doa pada waktu-waktu maqbul, misalnya: waktu dua pertiga malam, waktu antara adzan dan iqamah, pada waktu sujud, pada hari dan malam Ramadlan, di Makkah dan Madinah, pada saat hajji, tanggal 10 Dzil Hijjah, pada hari 'Arafah, saat Tawaf, dan Sa'i, serta pada hari Jumat.[16]

Mindmap (peta konsep) hendaknya menjadi petunjuk jalan yang memudahkan untuk menata diri pribadi dan sekaligus menata diri sebagai bagian dari komunitas dalam hidup dan sistem kehidupan sehingga setiap melakukan aktivitas baik dalam pemenuhan kebutuhan fisiologis, maupun kebutuhan mental-

[16] Abdullah bin Jar Allah bin Ibrahim al-Jar Allah "*Ahkam al-Hajj wa al-'Umrah wa adz-Dziyarah*, (Jiddah: Dar-at-Tharafain, 1414 H), hlm 109-110

rohani yang berkatian dengan empat hubungan manusia, dapat dilakukan secara baik dan benar. Secara garis besar setidaknya ada empat macam hubungan manusia, yaitu: (1) hubungan manusia dengan Allah berupa hubungan peribadatan, (2) hubungan manusia dengan alam berupa hubungan pemberdayaan, (3) hubungan manusia dengan manusia berupa hubungan keadilan dan kebaikan bersama, (4) hubungan manusia dengan kehidupan dunia-akhirat berupa hubungan tanggung jawab dan balasan.[17]

Dengan demikian *mindmap* dapat dijadikan tolok ukur dalam mengevaluasi diri dan sosial sehingga dapat dijadikan sebagai masukan, kritik dan saran secara internal dan eksternal demi pemenuhan dan target apa yang direncanakan, dikonsepkan, dilakukan, dan kualitas diri dan sosial dalam menuju manusia-manusia atau insan-insan yang sukses, cerdas, selamat, dan berhasil hidup dan kehidupannya di dunia dan di akhirat nanti.

E. BEBERAPA CONTOH AKHLAK DAN ADAB NABI MUHAMMAD SAW

1. Tuntunan Nabi Muhammad saw Seputar Akhlak dan Adab dalam Kahidupan Sosial

   Menurut Shaleh Ahmad Asy-Syaami, berakhlak dan beradab mulia berdasarkan contoh-contoh dari Rasulullah Muhammad SAW adalah mengucapkan, menyebarkan salam (berarti menghendaki seseorang rendah hati, tidak sombong terhadap siapapun) dan menjawab salam .[18]
2. Tuntunan Nabi Muhammad saw dalam hal-hal yang Berkaitan dengan Kebutuhan Primer
   a. Berkenaan dengan makanan, Rasulullah tidak pernah menolak makanan yang ada. Beliau makan seadanya tidak pernah menyusahkan diri menginginkan makanan

[17] Asy-Syaikh Khalid Muharram, *at-Tarbiyah al-Islamiyah Lil Aulad: Manhaj wa Mayadin*, (Beirut Libanon: Dar al-kutub al-Ilmiah, 2006), hlm 9-10

[18] Menurut Shaleh Ahmad Asy-Syaami, *Berakhlak dan Beradab Mulia: Contoh-contoh dari Rasulullah Muhammad SAW*, (Jakarta: Gema Insani, 2005), hlm 73-298

yang tidak ada. Disuguhi makanan yang baik dan halal pasti beliau makan, kecuali jika memang ia tidak berselera terhadap makanan tersebut, maka beliau tinggalkan, namun tidak lantas mengharamkan. Beliau tidak pernah mencela dan menghina makanan, bila ia suka ia makan bila tidak ia tidak mencela dan menghina, contoh Rasul disuguhi daging dhabb.

b. Berkenaan dengan minuman, minum dan makan sambil duduk, baca basamalah dan selesai baca hamdalah, tempat makanan dan minuman supaya ditutup, minuman manis dan dingin
c. Berkenaan dengan busana, berdoa saat memakai dan melepas busana
d. Berkenaan dengan tempat tinggal, berdoa ketika mau masuk dan keluar rumah
e. Berkenaan dengan hal-hal yang dianjurkan dalam masalah fitrah penciptaan, misalnya mendahulukan anggota kanan daripada anggota kiri dalam kehidupan sehari-hari, termasuk memakai sandal/sepatu menyisir rambut kepala dicukur secara keseluruhan bukan sebagian rambut saja, gemar menggunakan siwak baik saat puasa maupun tidak, mau berwudlu, shalat dan setiap masuk rumah, Rasul gemar memakai harum-haruman

3. Tuntunan Nabi Muhammad saw Seputar kelahiran anak
   a. Pemberian nama, (setelah lahir diazani dan iqamah, diberi nama dan dikhitani, diaqiqah)
   b. Aqiqah
4. Tuntunan Nabi Muhammad saw Berkenaan Hati
   a. Faktor-faktor kelapangan hati di antaranya tauhid, cahaya keimanan, ilmu, selalu kembali dan bertobat kepada Allah, selalu mengingat Allah, gemar berbuat baik, keberanian, membersihkan hati, dan meninggalkan sikap berlebihan

b. Keutamaan berperilaku adil terhadap diri sendiri. Adil mengandung pokok-pokok kebaikan sekaligus cabang-cabangnya. Perilaku adil mengandung banyak hal yang harus ditunaikan. Di antaranya: menunaikan hak-hak Allah swt secara sempurna, menunaikan hak-hak sesama secara sempurna, tidak meminta dari orang lain sesuatu yang tidak mereka miliki, tidak membebani mereka dengan hal-hal di atas kemampuan mereka, memperlakukan mereka dengan perilaku yang sama, memaafkan dan membebaskan mereka dari hal-hal yang seandainyajika ia yang mengalami ia juga menginginkan pengampunan dan pembebasan yang sama. Juga memberi keputusan kepada mereka dengan hukum yang seandainya ia berada pada posisi mereka, maka ia juga mengharapkan keputusan hukum yang sama
c. Anjuran memiliki cita-cita dan keteguhan tinggi. Allah mencela sikap lemah dan tidak mampu. Allah menyukai sikap tangkas dan cerdas (al-kais) serta memerintah pada hambaNya agar menghiasi diri dengan sikap yang terpuji. Yang dimaksud sikap tangkas dan cerdas di sini adalah melakukan usaha dan tindakan-tindakan (sebab) yang bisa membawa kepada keberhasilan meraih sesuatu hal yang bermanfaat bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat, sebagai pengaplikasian terhadap hukum kausalitas yang telah Allah tetapkan. Sikap tangkas dan cerdas dapat menjadi pembuka pintu amal kebaikan. Sedangkan sikap sebaliknya, yaitu lemah, malas, dan tidak mampu hanya akan membuka pintu amal setan. Oleh karena itu, dianjurkan oleh Nabi agar meminta perlindungan dari sikap malas dan lemah. Dampak negatif kesedihan dan kecemasan terhadap hati. Menuju cakrawala tauhid. Dalam kehidupan di dunia ini hati kita seolah di dalam sebuah penjara yang mengerikan. Kita tidak akan mampu memebebaskannya ke-

cuali dengan membawanya menuju cakrawala tauhid, pengesaan Allah swt, membawanya menuju kepada Sang Khalik, memenuhi dengan perasaan cinta kepada Allah, sehingga kesibukan berdzikir kepadaNya, mahabbah kepadaNya, perasaan khauf dan raja' (pengharapan) kepadaNya menjadi semacam sumber kehidupan dan kekuatan bagi hati. Maka, ketika hal seperti itu hilang dari hati, ia bagaikan kehilangan kekuatan, sekaligus kehidupannya. Menurut Nabi yang bisa membawa hati seperti itu hanyalah menuju cakrawala tauhid. Faktor-faktor kemunduran seorang hamba, di antaranya perasaan cemas dan sedih, lemah dan malas (penyebab utama tersia-siakan segala bentuk kebaikan dan merupakan sumber terjadinya segala kejelekan, di antaranya: tidak mau memanfaatkan fisik yang dimilikinya=kikir). Untuk menanggulangi hal itu, dengan tawakkal secara benar, yaitu tawakkal sebenarnya terletak pada ikhtiar dan usaha-usaha maksimal yang harus dilakukan. Tanpa ada usaha dan ikhtiar maksimal, maka tidak akan ada yang namanya tawakkal. Kesempurnaan tawakkal sebenarnya terletak pada seberapa jauh ikhtiar dan usaha-usaha telah dilakukan, seperti tawakkal seorang petani. Setelah ia melakukan ikhtiar dan usaha-usaha dilaksanakan, seperti mencangkul dan menggemburkan tanah lalu ia tebarkan benih di atasnya, setelah itu ia baru tawakkal. Ia menyerahkan semua hasil usaha dan ikhtiar tersebut kepada allah swt. Dengan demikian petani melakukan sikap tawakkal yang benar tanpa mendistorsikan terhadap hakikat makna tawakal.

d. Kriteria batasan-batasan akhlak. Bahwa akhlak memiliki batasan-batasan dan jika akhlak keluar dari batasan-batasan tersebut maka akhlak akan berbalik menjadi sifat tercela, baik keluarnya akhlak dari batasan-batasan

tersebut dalam bentuk berlebihan ataupun sebaliknya. (i) sifat marah memiliki batasan, yaitu keberanian yang terpuji dan menjaga diri dari hal-hal yang remeh dan hina. Namun, jika sifat marah melebihi batas tersebut, maka ia berubah menjadi perilaku dzalim dan semena-mena. Jika sifat marah kurang dari batasan tersebut, maka ia berubah menjadi sifat tercela, yaitu sifatpenakut dan tidak segan-segan melakukan hal-hal remeh dan hina. (ii) sikap hemat memiliki batasan, (iii) syahwat memiliki batasan, (iv) istirahat meiliki batasan, (v) sifat dermawan memiliki batasan, (vi) keberanian memilki batasan, (vii) kecemburuan memilki batasan, (viii) sikap rendah diri memiliki batasan, dan (ix) sikap menjaga harga diri memiliki batasan. Batasan dari semua itu sebenarnya hanya satu yaitu sikap tengah-tengah di antara dua kutub yang sama- sama ekstrim. Sikap tengah-tengah antara dua sikap yang berlebihan, baik berlebihan dalam artian melebihi batas, maupun berlebihan dalam artian kurang dari batas. Kemaslahatan dunia-akhirat hanya bisa diraih dengan sikap tengah-tengah dan proporsional di dalam melakukan segala hal. Oleh karena itu, di antara ilmu yang paling mulia dan paling bermanfaat adalah ilmu tentang batasan; lebih-lebih ilmu tentang batasan-batasan yang diperbolehkan dan yang dilarang oleh agama. Orang yang paling bijaksana adalah orang yang memilki ilmu batasan ini saekaligus mau mengaplikasikannya. Karena dengan ilmu ini ia tidak mencampuradukkan antara yang boleh dan yang dilarang. Ia mampu memilah dan membedakan antara hal-hal yang termasuk di dalam kreteria dan hal-hal yang yang di luar kreteria, sebagaimana firman Allah (QS. Al-Taubah:97).

5. Tuntunan Nabi Muhammad saw Menjaga ucapan dan memilih kata-kata yang baik

a. Memilih kata-kata yang baik, ketika Rasulullah saw berbicara selalu memilih kata-kata yang baik. Beliau memilih kata-kata yang baik dan halus untuk umatnya, menjauhkan kata-kata yang jelek, kasar, dan jorok. Rasul membenci ucapan yang kasar, keras, jelek, jorok, dan keji. Rasul membenci juga jika ada kalimat yang digunakan tidak pada tempatnya yang sesuai, termasuk nama panggilan yang tidak baik, dan ucapan-ucapan yang mengandung syirik. Larangan mencela tidak pada tempatnya. Pada dasarnya mencela masa mengandung tiga kesalahan besar, yaitu mencela sesuatu yang sebenarnya tidak patut atau tidak berhak untuk dicela, karena sebenarnya masa hanyalah makhluk ciptaan Allah. Ia sepenuhnya tunduk dan patuh terhadap semua yang diperintahkan kepadanya, masa diciptakan dan ditundukkan kepada tugas yang untuknya ia diciptakan. Oleh karena itu, orang yang mencela masa sebenarnya lebih berhak untuk dicela. Kedua, mencela masa sebenarnya mengandung kesyirikan, karena seorang yang mencela masa berkeyakinan bahwa masa juga memiliki kemampuan mendatangkan kesialan dan kemanfaatan. Ketiga celaan yanbg mereka lontarkan sebenarnya akan mengenai mereka sendiri, karena mereka melakukan hal-hal yang tidak patut
b. Kalimat-kalimat yang dibenci oleh Nabi Muhammad saw. Rasulullah saw melarang seseorang mengucapkan hujan ini turun berkat bintang ini dan ini, larangan bersumpah demi selain Allah , di dalam bersumpah seorang dilarang mengucapkan"dia adalah orang Yahudi atau Nasrana atau kafir, jika ia melakukan begini dan begini", larangan memanggil orang muslim dengan panggilan wahai orang kafir, larangan memanggil penguasa dengan panggilan: malikul muluuk", larangan memanggil hamba sahaya dengan abdi dan amatii,

larangan mencela angin yang bertiup kencang, maka berdoa, larangan mencela sakit demam, larangan mencela ayam jago, larangan mengajak kepada perilaku jahiliyah, larangan terlalu sering menyebut shalat isya dengan al-Atamah, larangan mencela orang muslim, larangan berbisik-bisik berdua, larangan isteri memberitahukan kebaikan-kebaikan wanita lain kepada suaminya, larangan mengucapkan doa seperti "Ya Allah, ampunilah hamba jika Engkau berkehendak dan kasihilah hamba jika Engkau berkehendak" larangan terlalu sering bersumpah, larangan menyebut sesuatu yang terlihat di langit dengan sebutan pelangi, larangan meminta kepada seseorang dengan menggunakan keagungan Allah, larangan menyebut kota Madinahdengan sebutan Yatsrib, larangan bertanya kepada seorang suami kenapa dia memukul isterinya, kecuali jika hal ini memang dibutuhkan, larangan berkata "Aku berpuasa Ramadhan satu bulan penuh, dan "aku melakukan qiyam al-lail semalam penuh, larangan mengungkapkan ungkapan yang jelas tentang sesuatu yang sayogyanya diungkapkan dengan ungkapan kinayah dan seterusnya.[]

BAB IX

INTEGRASI TASAWUF DAN NAHWU AL-QULUB DALAM PENDIDIKAN KARAKTER

A. KLASIFIKASI ASPEK-ASPEK TASAWUF DALAM KITAB *NAHWU AL-QULUB*

Harus diakui bahwa al-Qusyairi adalah sufi generasi-generasi awal di mana tasawuf berada di masa pertumbuhannya yang belum mulai menapak pada formulasi ajaran. Ia lahir di mana tasawuf adalah satu dengan laku hidup yang selaras dengan ajaran-ajaran agama. Memang aroma tasawufnya lebih berhaluan pada tasawuf akhlaki dan cukup sepi dari pengaruh-pengaruh tasawuf falsafi.[1] Paparan aspek tasawuf *nahwu* yang terkandung dalam kitab *Nahwu al-qulub* tidak ditunjukkan secara hierarkis dan sistematis. Justru bahasan tasawuf yang diketengahkan oleh al-Qusyairi cenderung mengikuti sistematika Nahwu-nya.

Oleh karena itu dalam klasifikasi ini penulis akan mencoba mengetengahkan aspek tasawuf ke dalam tiga simpul yaitu *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli*. Ketiga nomenklatur tersebut adalah rumusan tasawuf yang disusun oleh al-Ghazali.[2] Teori ini sampai sekarang masih banyak digunakan dalam menyampaikan berbagai doktrin tasawuf. Meskipun lebih terlokalisasi hanya pada tasawuf yang berjenis akhlaki.

---

[1] Ada tiga pembagian arus *mainstream* dalam tasawuf yaitu falsafi, akhlaki dan syi'i. tasawuf falsafi adalah aliran tasawuf yang dipadukan dengan teori-teori dalam filsafat. Sedangkan tasawuf akhlaki adalah aliran tasawif yang berkonsentrasi pada perbaikan rekonstruksi akhlak padaarah yang posistif – religius. Adapun tasawuf syi'i adalah tasawuf yang dikembaangkan pleh aliran teologi syi'ah di mana di dalamnya terdapat campuran doktrin teologi syi'ah itu sendiri. Ismail Hasan, "Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan", *An-Nuha*, Vol. 1 No.1, Juni 2014, hlm 52-53

[2] Ismail Hasan, "Tasawuf…", hlm 53

Kategori *Takhalli* berisi tentang upaya pembersihan diri dari sifat-sifat yang negatif *(Akhlak al-Madzmumah)*.[3] Dalam upaya pengosongan ini biasanya ada fenomena tarik menarik atau benturan-benturan antara sifat yang negatif dengan sifat yang positif dalam diri. Kedua potensi tersebut memang tumbuh dan hadir dalam diri setiap manusia. Akan tetapi aktualisasinya akan tampak berbeda di alam realitas, sehingga akan terlihat mana yang cenderung dominan.[4]

Adapun kategori *tahalli* berisi tentang proses pengisian akhlak terpuji dalam diri seorang hamba, setelah sebelumnya mengosonglan diri dari sifat-sifat tercela. Ketaatan yang menjadi salah satu bentuk pengisian ini bukan hanya dalam dimensi lahir akan tetapi juga masuk dalam dimensi batinnya.[5]

Berikutnya adalah tahapan *tajalli* yang diartikan al-Ghazali sebagai salah satu tahapan tasawuf dengan definisinya terungkapnya *nur ghaib* di mana Allah SWT menunjukkan penampakkan diri-Nya dengan cara yang Ia kehendaki. Tajalli juga merupakan istilah tasawuf yang berarti "penampakan diri Tuhan" yang bersifat absolut dalam bentuk alam yang bersifat terbatas.[6] Dari sinilah modal utama *tajalli* terlihat yaitu rasa cinta. Sebagaimana yang diutarakan oleh Ismail Hasan bahwa salah satu contoh akhlak para hamba yang telah sampai pada tahap *tajalli* adalah rasa cinta yang menggebu-gebu kepada Allah SWT.[7]

1. Aspek *Takhalli* dalam Kitab *Nahwu al-Qulub*

Ada beberapa sifat atau keadaan yang perlu dibersihkan dari dalam diri seorang hamba. Pergulatan antara sikap-sikap yang baik dan sikap-sikap buruk kerap muncul. Deskripsi sebelum-

[3] Ismail Hasan, "Tasawuf…", hlm 54

[4] Al-Qusyairi menjelaskan potensi tersebut sebagai suatu entitas atau jalan yang baik dan jalan yang buruk sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Syams ayat 8. Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Tafsir al-Qusyairi al-Musamma bi Lathaif al-Isyarat Juz 3*, hlm 425

[5] Ismail Hasan, "Tasawuf…", hlm 55

[6] Ismail Hasan, "Tasawuf…", hlm 16

[7] Ismail Hasan, "Tasawuf ….", hlm 59

nya tentang aspek tasawuf dalam kitab *Nahwu al-qulub* membuka sedikit pintu untuk membaca peta aspek tasawuf yang ada di dalamnya. Termasuk di dalamnya adalah proses *Takhalli* di mana seorang hamba berupaya untuk mengikis sifat-sifat negatif yang hadir dalam dirinya.

Dalam bab *al-Asma' wa Istiqaquha* terdapat beberapa sifat *Takhalli*. Sikap negatif yang di bawa *Ism Mu'tal* yaitu *al-Ilbas*, *al-Waswas* dan *al-Ya'su*[8]. Sifat *al-Ilbas* adalah di mana seorang hamba menukar kebenaran dengan kebatilan. Kewaspadaan akan sikap yang satu ini sudah diperingatkan oleh Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 42.

وَلَاتَلْبِسُوْا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوْا الْحَقَ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿البقرة: ٤٢

Artinya: *"Dan janganlah kamu campur adukkan yang hak dengan yang batil, dan janganlah kamu sembunyikan yang hak itu sedang kamu mengetahui"*. (Q.S. al-Baqarah: 42)

Ibnu Katsir mengatakan bahwa ayat ini berbicara tentang salah satu kebiasaan orang Yahudi yang memiliki kebiasaan mereka mencampur adukkan antara kebenaran dan kebatilan.[9] Ditambah lagi dengan sikap mereka yang menyembunyikan kebenaran dan malah menampakkan berbagai tindak kebatilan.

Adapun *al-Waswas* diartikan oleh at-Tustury sebagai segala sesuatu selain Allah SWT.[10] Hati seorang hamba menjadi titik pusat pengendalian diri yang harus dibersihkan secara radikal. At-Tustury lebih lanjut mengatakan bahwa sesungguhnya hati apabila selalu bersama Allah SWT maka yang akan terucap keluar juga segala pembicaraan tentang-Nya. Akan tetapi apabila hati itu justru lebih sering berada dengan selain Allah SWT, maka yang akan keluar dari ucapan dan perkataannya juga jauh dari

[8] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu…*, hlm 42

[9] Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq, *Lubāb at-Tafsīr min Ibn Katsir*, Vol. 1, terj. M. Abdul Ghaffar, (Bogor: Pustaka Imam as-Syafi'i, 2004), hlm 119

[10] Abu Muhammad bin Sahl bin Abdullah bin Yunus bin Isa bin Abdullah bin Rafi' at-Tustury. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, (Kairo: Daar al-Harm li at-Turats, 2004), hlm 337

tema-tema ketuhanan.

Selanjutnya adalah *al-Ya'su* yang dalam tataran makna sederhana diartikan sebagai sikap "putus asa". Sikap yang satu ini mendapat larangan yang jelas bila ia hadir dalam kehidupan setiap muslim. Tasawuf tidak menghendaki sikap frustasi dalam hidup, justru tasawuf menghendaki gairah hidup dengan visi keilahian. Sikap frustasi dapat muncul sebab sudah begitu lengangnya hati sehingga masuk dalam situasi yang disebut oleh Amin Syukur sebagai kehampaan spiritual.[11]

Dalam bab *Mawani' as-Sharf* semua isinya memiliki interpretasi tasawuf dari Nahwu *an sich* ke sifat-sifat yang masuk dalam kategori *Takhalli. Pertama* sikap yang disimbolkan *al-Jam'u* dalam kategori. Sifat yang dibawa oleh *al-Jam'u* di sini adalah *Jam'u ad-Dunya* yakni menumpuk kekayaan dunia. Indikator lain yang diketengahkan al-Qusyairi adalah sikapnya yang menjauhi para intelektual sehingga lebih jauh masuk dalam lorong kebodohan. Sikap yang demikian sangat tidak sejalan dengan visi tasawuf yang sejak awal kemunculannya sangat identik dengan gerakan-gerakan yang asketis.[12]

Kedua adalah sikap *Sharf al-Wajh* atau yang diartikan dengan keberpalingan dari Allah SWT. Farida Khanam menjelaskan dengan cukup baik dan sistematis bagaimana doktrin perjalanan hidup yang dilakukan para sufi. Ia mengatakan bahwa dalam sufisme ada sebuah jalan khusus *(Thariqah)* atau juga yang dikenal dengan istilah *Suluk* dan orang yang menjalani petualangan spiritual tersebut dikenal dengan istilah *Salik* dan *Mursyid* atau *Syaikh* sebagai pembimbingnya. Tujuan setiap *Salik* adalah Allah SWT. Oleh karena itu keberpalingan hamba dari wajah Allah SWT adalah suatu sikap negatif yang harus dihindari oleh setiap hamba.[13]

---

[11] Amin Syukur, *Menggugat ….*, hlm 113

[12] Hasan Abu Hanieh, *Sufism and Sufi Orders: God's Spiritual Phats, Adaption and Renewal in the Contect Modernization,* (Amman: Frederich - Ebert - Stiftung, 2011), hlm 36

[13] Farida Khanam, "The Orign and Evolution Sufism", *al-Idah*, 2011, hlm 27-28

Ketiga adalah sikap yang disimbolkan oleh *al-Washfu* dalam konteks *Mawani' as-Sharf.*[14] Pada dasarnya *al-Washfu* berisi tentang sifat-sifat kebaikan yang mesti dimiliki oleh seorang hamba. Akan tetapi semua sifat-sifat baik yang dimiliki itu justru malah terdestruksi oleh hasrat popularitas yang diinginkannya.

Keempat adalah sikap yang disimbolkan oleh *at-Ta'nits* yang diartikan dengan *Dho'fu al-'Ajm* yaitu kelemahan tekad. Menempuh jalan Allah SWT memang bukanlah sesuatu yang mudah, tetap saja ada godaan-godaan yang berpotensi dalam merusak perjalanan spiritual seorang hamba. Al-Ghazali mengatakan bahwa jalan yang ditempuh oleh para ahli ibadah atau sufi adalah jalan yang sukar dan banyak rintangannya. Sebagaimana Nabi Muhammad SAW bersabda bahwa surga didapat dengan perkara-perkara yang tidak menyenangkan (bagi nafsu), sedangkan neraka diperoleh dengan perkara-perkara yang memanjakan syahwat.[15]

Kelima adalah *al-Ma'rifat* yang dalam konteks *Mawani' as-Sharf*. Al-Qusyairi mengartikan *al-Ma'rifat* dalam konteks ini dengan keadaan di mana seorang hamba mengetahui segala nikmat yang diperolehnya dari Allah SWT akan tetapi sangat ringkas rasa syukurnya. Kehadiran rasa syukur dalam diri seorang hamba dalam keadaan apapun akan mampu memunculkan iklim spiritual yang baik. Akan tetapi ketika rasa syukur itu semakin menyusut maka akan memunculkan konstelasi kebaragamaan spiritual yang tidak baik. Tidak menutup kemungkinan sampai pada implikasi terburuk yaitu jatuh dalam jurang kekufuran.

Keenam adalah *al-'Ujmah* yang diinterpretasikan oleh al-Qusyairi secara sufistik dengan menelantarkan nikmat Allah SWT.[16] Tindakannya tersebut disertai dengan menyembunyikan pengetahuan-Nya. Anugerah yang diberikan kepada manusia seharusnya dioptimalkan untuk mendekatkan diri kepada-Nya.

---

[14] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu….*, hlm 41

[15] Abu Hamid bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Minhāj al-'Abidīn ila Jannati Rabb al-'Alamīn*, (Beirut: Muassasat ar-Risalah, 1989), hlm 48

[16] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu….*, hlm 42

Ketujuh adalah *al-'Adl* yang merupakan akronim dari *'Uduluhu 'an Thariq al*-Qawwim yang artinya adalah penyimpangan dari jalan yang benar. Sesuatu yang menyimpang bahkan bisa menjadi *Aduwwun lahu* (musuh bagi Allah).[17] Al-Qur'an sudah begitu jelas mengatakan bahwa Iblis yang menyimpang menjadi musuh besar putera puteri Adam. Bahkan Allah SWT secara terang-terangan memberikan predikat mereka bagi manusia adalah *'Aduwwun Mubin* atau "musuh yang nyata".

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ
عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝ يٰس: ٦٠

Artinya: *"Bukankah Aku telah memerintahkan kepadamu hai Bani Adam supaya kamu tidak menyembah syaitan? Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu"* (Q.S. Yasin:, 60)

Ayat tersebut ditafsirkan oleh Ibnu Katsir sebagai ejekan kepada kaum kafir dari putera puteri Nabi Adam yang memilih taat kepada setan.[18] Inilah yang menjadi salah satu gagalnya seorang hamba dalm menapaki jalan menuju Allah SWT.

Kedelapan adalah *at-Tarkib* yang disefinisikan oleh al-Qusyairi dengan rusaknya amal degan berbagai perbuatan bodoh. Tingkah bodoh adalah sikap egois dan angkuh. Kedua hal tersebut menjadi sigat negatif dalam menempuh jalan Allah SWT.

Kesembilan adalah *Wazn al-Fi'l* yang diinterpretasikan secara tasawuf oleh al-Qusyairi dengan amal seorang hamba yang berujung rasa 'Ujub. Imam al-Mawardiy mengatakan bahwa hadirnya rasa 'ujub dalam diri bisa melenyapkan keutamaan yang dimiliki oleh seorang hamba. Di samoing itu rasa 'Ujub bisa menjadi api bagi semua amal ibadah yang dimiliki oleh seorang

[17] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu….*, hlm 42

[18] Abdullah bin Muhammad bin Abdrurrahman bin Ishaq, *Lubāb at-Tafsīr min Ibn Katsīr* , Vol. 6., terj. M. Abdul Ghaffar, (Bogor: Pustaka Imam as-Syafi'i), 2004, hlm 658

hamba yang bisa dilumat habis.[19]

Selanjutnya adalah sifat-sifat *Takhalli* yang ada dalam bab *al-I'rab wa al-Bina'*. *Pertama* adalah sikap *Munkar* yang merupakan bawaan dari simbol *Ism Nakirah*. *Munkar* itu adalah sikap yang bertentangan bahkan menyimpang dari semangat al-Qur'an dan as-Sunnah. Semangat kemungkaran ini harus dicegah dan tidak dibiarkan bergulir secara liar. Nabi memerintahkan kepada umatnya untuk memasyarakatkan kebaikan dan meredam segala jenis kemungkaran. Di mana bila kemungkaran yang melakukan hegemoni masyarakat maka yang akan terjadi adalah penyegeraan adzab dari Allah SWT dan ditutupnya pintu-pintu doa.[20]

Kedua adalah *Nashib* dan *Jazim* yang keduanya melakukan distorsi terhadap *Marfu'*-nya *Fi'l Mudhori* dalam tataran Nahwunya. *Nashib* adalah sikap seorang hamba yang justru menjatuhkan kondisi spiritualnya sendiri. Sedangkan *Jazim* adalah sikap seorang hamba yang menyurutkan langkah dalam penempuhan jalan spiritualnya.[21]

Ketiga adalah *Na't* yang sebenarnya tidak secara eksplisit menjadi simbol bagi sikap yang negatif. Akan tetapi bangunan pesan yang hendak disampaikannya adalah bahwa barang siapa yang berbuat tidak baik maka tidak bisa dilepaskan pada pelakunya. Oleh karena itu seorang hamba harus berupaya melepaskan diri dari penisbatan sikap negatif tersebut menuju penisbatan sikap yang positif.

2. Aspek *Tahalli* dalam Kitab *Nahwu al-Qulub*

Setelah masuk dalam fase *Takhalli* maka proses tasawuf berikutnya menurut al-Ghazali adalah *Tahalli*. Proses ini adalah pengisian diri seorang hamba dengan sifat atau sikap yang terpuji. Dalam kitab *Nahwu al-qulub* ada beberapa sifat-sifat terpuji yang

[19] Abu Ali al-Hasan bin Ali bin Habib al-Mawardi, *Adab ad-Dunyā wa ad-Dīn*, (Beirut: Dār al-Minhaj, 2013), hlm 125

[20] Abdullah bin Muhammad bin Abdurraahman bin Ishaq, *Lubāb at-Tafsīr min Ibn Katsīr* , Vol. 2, (Bogor: Pustaka as-Syafi'i, 2004), hlm 108

[21] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu….*, hlm 43

disimbolkan di balik rumusan-rumusan kaidah Nahwiyahnya. Berikut penulis akan ketengahkan beberapa sifat tersebut.

Dalam *Aqsam al-Kalam* ada beberapa sifat yang masuk dalam kategori *Tahalli* di dalamnya. Sebagaimana yang diketengahkan di awal oleh panulis, bahwa al-Qusyairi menyejajarkan *al-Kalam* dengan *ak-Ushul*. Apabila *al-Kalam* memiliki partikel *Ism, Fi'l* dan *Hurf*, maka di *al-Ushul* ada partikel *Aqwal*, *Af'al* dan *Ahwal* dengan deskripsi tasawufnya masing-masing. Adapun beberapa unsur *Tahalli*-nya akan penulis sampaikan sebagai berikut.

Pertama adalah *Aqwal* yang diinterpretasikan oleh al-Qusyairi dengan ilmu. Seorang hamba untuk melaksanakan berbagai kewajibannya dalam berislam jelas harus disertai dengan ilmu. Beberapa dalil baik itu teks al-Qur'an ataupun as-Sunnah memiliki perhatian yang sama seriusnya terhadap ilmu tersebut. Pengetahuan menjadi hal yang penting dalam memasuki dunia tasawuf. Utamanya adalah pengetahuan tentang syariat dan dasar-dasar pokok agama. Hal ini sebagaimana yang diutarakan oleh Annemarie Schimmel yang mengatakan bahwa syariat menjadi pintu ambang utama sebelum memasuki lorong tasawuf selanjutnya.[22]

Kedua adalah *Af'al* yang ditafsirkan secara sufistik oleh al-Qusyairi dengan amal shalih. Ini adalah suatu pengejawantahan dari keyakinan yang terpancang kuat dalam hati. Dengan amal shalih ini seorang sufi menghiasi dirinya setiap waktu di manapun ia berada.

Dalam bab *al-Asma' wa Isytiqaquha'* terdapat kurang lebih dua sifat atau sikap *Tahalli* yang dilakukan oleh para sufi. Kedua sifat tersebut disimbolkan dengan kata *al-'Abd* dan *Salim*. Kata pertama adalah simbol dari definisi *Ism* yang dilakukan secara sufistik oleh al-Qusyairi. Sedangkan kata *Salim* adalah simbol dari *Ism Shahih*.[23]

[22] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Terj. Sapardi Djoko Damono dkk., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), hlm 124

[23] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu….*, hlm 41

Kata *al-'Abd* adalah interpretasi dari kuasa Allah SWT dalam memberikan predikat tersebut kepada setiap hamba. Seorang yang menempuh jalan Tuhan paling tidak dia siap menerima dirinya menjadi budak bagi Allah SWT. Rela menempuh suka dan dukanya dalam pola kehidupan tersebut. Sedangkan kata kedua adalah *salim* merupakan kondisi seorang hamba yang berupaya menyelamatkan dirinya dari berbagai penyakit hati yang siap kapan saja hinggap menggerogoti iman. Kedua sifat tersebut yaitu *al-'Abd* dan *Salim* adalah sifat-sifat *Tahalli* yang laik dimiliki oleh seorang hamba dalam menempuh jalan spiritualnya.

Dalam bab *al-I'rab wa al-Bina'* ada cukup banyak sifat-sifat *Tahalli* yang terkandung di dalamnya. *Pertama* ketinggian hasrat kepada Allah SWT yang disimbolkan oleh *Rafa'*. Tingginya hasrat itu membuat para sufi kadang memunculkan rasa bahwa ibadah bukan karena surge atau neraka-Nya akan tetapi hanya untuk beroleh ridha-Nya semata seperti yang dilakukan Rabi'ah al-'Adawiyyah[24].

Kedua adalah sifat lurusnya tingkah badan dalam ketaatan kepada Allah SWT yang disimbolkan dengan *Nashab.* Substansi dari yang kedua ini adalah keselarasan antara hasrat yang pertama dengan tingkahnya yang kedua. Untuk merealisasikan hasrat luhurnya tersebut para sufi kerap membuat rumusan ajarannya sendiri. Salah satu contohnya adalah rumusan tasawuf Rabi'ah al-'Adawiyyah yang oleh 'Abd al-Rahman Badawi dibagi ke dalam tiga bagian yaitu penyesalan terhadap syahwat, melawan rasa malas dengan menghadiri majelis ilmu dan melawan rasa putus asa dalam urusan duniawi.[25]

Ketiga adalah sifat rendah hati di hadapan Allah SWT yang disimbolkan dengan *Khafdh.* Kerendahan hati difumhsikan untuk menjaga jernihnya kalbu. Sebab seperti yang dikatakan oleh al-Ghazali bahwa kalbu adalah sarana ma'rifat seorang sufi. Oleh

[24] Abdul Kadir Riyadi, "Abu Nassar as-Sarraj dan Wacana Sufistik Lintas Disiplin Keilmuan", *Teosofi,* Vol. 4, No. 2, 2014, hlm 287

[25] Abdul Kadir Riyadi, "Abu Nassar….", hlm 288

karena itu penting baginya untuk menjaga kejernihan hati dan menumbuhkan sifat dan sikap kerendahan hati.[26]

Keempat adalah sifat rasa ingin senantiasa bersama Allah SWT sebab apabila tidak bersamanya maka matilah kalbunya. Sifat yang demikian dinamai oleh al-Qusyairi dengan sifat *Jazm.* Perasaan yang demikian kerap menumbuhkan rasa *khauf* dan *raja'*. Mereka takut kehilangan *al-Haqq* yang telah menjadi arah kiblat hatinya sekaligus muncul harapan untuk senantiasa bersama-Nya dan merasa nyaman dalam naungan-Nya. Bahkan bisa jadi menumbuhkan *mahabbah* yang meluap-luap.[27]

Kelima adalah sifat ketenangan hati dalam menapaki jalan menuju Allah SWT. Ketenangan ini adalah buah dari kebahagiaan yang didapat para hamba ketika telah dipenuhi rasa cinta kepada Allah SWT. Al-Ghazali mengatakan bahwa segala sesuatu itu memiliki rasa bahagia, nikmat dan kepuasan bergantung pada tabiatnya. Apabila seseorang sudah bahagia dalam menapaki jalan Allah SWT maka akan tenang hatinya dan begitu lezat perjalanan tersebut.[28]

Keenam adalah sifat *Talwin* dan *Tamkin* yang dalam kitab *Nahwu al-qulub* disimbolkan dengan *Mu'rab* dan *Mabni. Talwin* yaitu di mana seorang hamba terus bergerilya dari satu *maqam* spiritual ke *maqam* lainnya. Sedangkan *Tamkin* adalah sifat ini muncul saat seorang hamba sampai di ujung jalan dan hanya dimiliki oleh ahli-ahli hakikat.[29]

Keenam adalah sifat baik yang disimbolkan oleh *Ism Ma'rifat* yang menjadi tetangga bahasan *Ism Nakirah*. Ada banyak teks al-Qur'an dan as-Sunnah yang berbiara tentang pentingnya *Amr Ma'ruf Nahiy Munkar*. Semua itu menjadi salah satu penghias diri seorang sufi.

---

[26] Ahmad Zaini, "Pemikiran Tasawuf Imam al-Ghazali', *Esoterik*, Vol.2, No.1, 2016, hlm 155

[27] Ahmad Zaini, "Pemikiran Tasawuf ….", hlm 154

[28] Ahmad Zaini, "Pemikiran Tasawuf ….", hlm 156

[29] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risālah al-Qusyairiyyah*, terj. Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 2013), hlm 95

Ketujuh adalah sifat fakir yang disimbolkan dengan kaidah Nahwu *al-Mubtada'*. Dalam pandangan al-Ghazali kefakiran menjadi salah satu *thariqah* dalam menapaki jalan spiritual. Kefakiran yang dimaksud adalah meninggalkan diri dari hal-hal yang tidak diperlukan. Bahkan meskipun terkait dengan makan dan minum tidak sembarangan menerima, sampai dirunut pada motif orang yang memberikannya.[30]

Kedelapan adalah sifat seorang hamba dalam menyikapi dan memandang waktu. Sikap ini disimbolkan dengan kategorisasi *Fi'l* yang dilakukan oleh al-Qusyairi. Mengutip gurunya yang bernama Syaikh Abu Ali ad-Daqqaq al-Qusyairi mengatakan bahwa waktu adalah apa yang seorang hamba berada di dalamnya. Apabila hamba tersebut berada di dunia maka dunia itu adalah waktunya.[31] Kesadaran akan waktu adalah kesadaran untuk memanfaatkan waktu sebaik-baiknya sebelum berpindah ke waktu yang lain dengan definisi dan mekanisme hidup yang berbeda.

Kesembilan adalah sifat pembeda antara yang baik dan yang batil atau yang biasa disebut *Tamyiz.* Kecerdasan *Tamyiz* ini dibutuhkan untuk melihat segala hal-hal yang berkaitan dengan syariat. Sebab syariat adalah gerbang utama kesufian maka harus mampu membedakan mana saja hal-hal yang diperbolehkan dan hal-hal mana saja yang dianulir oleh syariat. Tasawuf membutuhkan syariat begitupun juga sebaliknya untuk terciptanya iklim keseimbangan dalam beragama[32].

Selanjutnya dalam bab *al-Badl* terdapat pula beberapa bagian sifat *Tahalli* yang mesti dikaji oleh para salik. Hal ini menunjukkan adanya kesinambungan komposisi dari berbagai bab terhadap nomenklatur tiga aspek tasawuf yang diulas sebelumnya. Meskipun al-Qusyairi meletakkannya tidak secara sistematis dan memang tidak memiliki kecenderungan untuk melakukan siste-

[30] Ahmad Zaini, "Pemikiran Tasawuf ….", hlm 156
[31] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Risālah* …., hlm 54-55
[32] Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf*…., hlm 134

matisasi. Akan tetapi dengan teori al-Ghazali semua partikel itu bisa dikumpulkan dan dirangkai. Berikut adalah beberapa sifat *Tahalli* yang ada dalam bab *al-Badl* dalam kitab *Nahwu al-qulub* karya al-Qusyairi.

Pertama sifat yang muncul adalah keberpihakan untuk mengikis maksiat dan menggantinya dengan ketaatan. Sifat ini disimbolkan dengan *Badl al-Ba'dh min al-Kull* yang distereotipkan pada tingkah para *'Abidin*. Seorang hamba yang hendak menempuh jalan tasawuf harus memiliki kesadaran akan tujuan dari tasawuf tersebut. Shahida Bilqies mengatakan bahwa *The goal of Sufism is not to acquire an intuitive knowledge of reality but ti be a servant of God* (Tujuan dari tasawuf bukanlah mendapatkan suatu pengetahuan intuitif tentang realitas, akan tetapi menjadi hamba (yang baik) dari Tuhan).[33]

Kedua adalah sifat *khouf* dan *roja'* yang ditanamkan terhadap semua amal ibadah seorang hamba. Doktrin *khouf* dan *roja'* dibawa oleh seorang sufi besar yang bernama Hasan Bashri pada Abad ke-1 Hijriyah. Amin Syukur mengatakan bahwa Hasan adalah sosok sufi yang mempertebal rasa takut dan harap kepada Tuhan.[34] Sifat *Khouf* dan *Roja'* berisikan falsifikasi dari seorang hamba akan tetapi tumbuh pelita harapan di dalamnya.

Ketiga adalah sifat diplomasi yang dimiliki oleh seorang hamba dalam mendekat kepada *al-Haqq*. Visi seorang hamba melalui jalur ini adalah sampai kepada derajat *Qurub* akan dengan melakukan koalisi di majelis-majelis orang yang senantiasa mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Keempat adalah sifat *Tashdiq* (pencarian kebenaran) yang dilakukan oleh seorang hamba dalam menemukan Allah SWT. Dalam ilmu Nahwu sifat ini disimbolkan dengan *Taukid* yang memang fungsinya adalah untuk menguatkan. Kecerdasan *Tashdiq* ini dalam Islam dikenal ada tiga jalan yang bisa ditempuh sebagai-

[33] Shahida Bilqies, "Understanding the Concept of Islamic Sufism", *Journal of Education and Social Policy*, Vol.1, No.1, 2014, hlm 62

[34] Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf….*, hlm 30

mana yang diketengahkan oleh *Abid al-Jabiri.* Tiga jalan pencarian kebenaran yang dimaksud adalah *Bayani* (teks), *Burhani* (rasio) dan *Irfan* (Intuitif)[35].

Kelima adalah *Harf al-Khafdh* yang diartikan oleh al-Qusyairi dengan kerendahan hati atau ketundukan diri. Deskripsi bagian ini tidak jauh berbeda dengan apa yang telah disampaikan penulis tentang *Khafdh* sebelumnya dalam bab *al-I'rab wa al-Bina'*. Pada tataran substansialnya adalah bagaimana seorang hamba membersihkan hatinya dari berbagai bentuk keangkuhan dan kesombongan.

3. Aspek *Tajalli* dalam Kitab *Nahwu al-Qulub*

Tahapan ketiga dalam pandangan sufstik al-Ghazali adalah tentang *Tajalli.* Di mana pada kondisi tersebut Allah SWT membukakan penampakan-Nya kepada makhluk. Semua realitas akan menggiring pandangan seorang hamba kepada Allah SWT. Dzikir selalu menjadi aktivitas utama pada tahapan ini. Hati seorang hamba selalu rindu dan cinta kepada *al-Haqq* sampai tidak ada lagi tempat selain untuk-Nya.[36]

Berikut adalah beberapa sifat *Tajalli* yang ada dalam kitab *Nahwu al-qulub* karya al-Qusyairi. Dalam bab *al-Kalam* ada salah satu sifat yang merupakan interpretasi dari *Tajalli*.[37] Di mana seorang hamba dalam *ahwal*-nya mendapat berbagai limpahan anugerah dari Allah SWT. Hati seorang hamba menjadi titik cahaya di mana Allah SWT memancarkan ke-*Tajalli*-annya.

Selanjutnya sifat *Tajalli* tersebut muncul juga dalam bab *al-I'rab wa al-Bina'*. Sub bahasan yang dimaksud membahas hal tersebut adalah bahasan tentang *Ism Fa'il* dan *Ism Maf'ul.* Dalam kitab *Nahwu al-qulub* al-Qusyairi menjelaskan bahwa ketika seorang hamba melihat tidak ada fenomena di dunia ini yang tidak

[35] Edi A.H. Iyubenu, *BerhalaBerhala Wacana: Gagasan Kontekstualisasi Sakralitas Agama Secara Produktif – Kreatif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), hlm 37-44

[36] Ismail Hasan, "Tasawuf …., hlm 58

[37] Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi, *Nahwu al-Qulub*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah), hlm 40

ada Allah SWT di dalamnya maka dia akan mendapat derajat yang tinggi di sisi-Nya. Besar kesadaran seorang hamba bahwa dia hanyalah makhluk yang tunduk dari Allah SWT Dzat Yang Maha Segalanya.

Dalam bab *al-Badl* ada juga unsur *Tajalli* yan dituliskan oleh al-Qusyairi. Di mana sifat *tajalli* dalam bab ini adalah keberanian seorang hamba "meninggalkan" segalanya yang ada di dunia ini untuk menuju Allah SWT. Orang yang mampu mencapai pada tingkatan ini hanyalah orang-orang arif semata. Orang yang arif adalah orang yang tahu dan dapat membaca alam sebagai realitas pengejawantahan Tuhan. Sebagaimana dikatakan oleh Ibnu 'Arabi bahwa Allah SWT ini menciptakan alam ini untuk memperkenalkan diri-Nya kepada makhluk.[38]

Berikut adalah daftar sifat-sifat yang masuk dalam kategori *Tajalli* dalam kitab *Nahwu al-qulub* karya al-Qusyairi. Apabila dikalkulasi maka sifat-sifat yang masuk dalam kategori *Tajalli* hanya beberapa sifat saja tidak sebanyak *Takhalli* ataupun *Tahalli*.

Demikian klasifikasi aspek tasawuf dalam kitab *Nahwu al-qulub* yang penulis bedah menggunakan teori al-Ghazali. Di mana masing-masing bahasan Nahwu terdapat aspek tasawuf yang diketengahkan di dalamnya. Tentu dengan beragam varian tipe baik itu *Takhalli*, *Tahalli* ataupun *Tajalli*. Selanjutnya penulis ketengahkan pembacaan terkait Perspektif sufistik pembelajaran Nahwu dengan arah pendidikan moral atau pendidikan karakter.

B. IMPLIKASI PERSPEKTIF SUFISTIK DALAM PEMBELAJARAN NAHWU

1. Kehadiran Tasawuf dalam Nahwu

Membaca kitab *Nahwu al-Qulub* karya al-Qusyairi mengantarkan para pembacanya pada jendela pengetahuan yang luas tentang pembelajaran ilmu Nahwu. Dari segi tekstualitasnya, kitab ini

[38] Ade Fakih Kurniawan, "Konsep Tajalli Abullah bin Abdul Qahhar al-Bantani dan Posisinya dalam Diskursus Wujauiyyah di Nusantara", Ulumuna, Vol.17, No.2, 2013, hlm 285

tidak bisa dibaca hanya dengan menggunakan pendekatan gramatikal bahasa Arab semata. Kitab ini menghendaki para pembacanya untuk membawa pengetahuan seputar Tasawuf untuk dapat memahami apa nilai-nilai yang hendak disampaikan oleh al-Qusyairi sebagai penulis kitab tersebut. Di sinilah titik mula interkoneksi disiplin keilmuan yang bisa berkait kelindan satu sama lain antara Nahwu dan Tasawuf.

Genre kitab seperti *Nahwu al-qulub* bukanlah satu-satunya di khazanah Nahwu Arab. Ada beberapa kitab lain yang memang melakukan pendekatan yang sama. Beberapa di antaranya adalah kitab *Risalah al-Maymuniyyah fi Tawhid al-Ajurumiyyah* karya ulama asal Maroko bernama Ibnu Maimun. Ada juga kitab yang ditulis oleh Abd al-Qahir al-Kuhaniy yang berjudul *Maniyyat al-Faqīr al-Munjarid wa Sayrat al-Murid al-Mutajarrid* yang juga sama-sama mendekati Nahwu dengan perspektif sufistik. Bahkan di Indonesia sendiri seorang ulama bernama K.H. Nur Iman berhasil menulis kitab bergenre yang sama dengan judul *as-Sani al-Mathalib*. [39]

Seorang al-Qusyairi telah berhasil meninggalkan jejak artefak keimanan dan keislamannya dalam satu karya pengetahuan tersebut. Sebagaimana yang disampaikan oleh Muhammad Yunus Masrukhin bahwa tasawuf bisa menjadi salah satu jalan aktualisasi bagi keislaman dan keimanan seseorang.[40] Maka kehadiran kitab *Nahwu al-qulub* bukan saja membuka jalur pengetahuan yang interkonektif akan tetapi juga membuka jalan aktualisasi keislaman dan keimanan yang baru bagi para intelektual atau umat pada umumnya.

2. Format Baru Pembelajaran Nahwu

Setelah mengkaji dan memahami secara komprehensif apa yang disampaikan oleh al-Qusyairi dalam kitab *Nahwu al-qulub*,

[39] Zakiyah, "Kitab *as-Sanī al-Mathālib*: Interkoneksi Nahwu dan Tasawuf", *Walisongo*, Vol.20, No.20, 2012, hlm 385-386

[40] Muhammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibnu Arabi: Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi*, (Depok: Keira Publising, 2015), hlm 3

ada beberapa hal yang bisa menjadi pertimbangan bagi kelas pembelajarannya. Apabila selama ini Nahwu terasa kering dengan kajian linguistiknya, maka kitab ini menawarkan arah baru yang dirasa bisa lebih menyegarkan. Di mana di dalamnya terdapat unsur nilai-nilai moral religius yang bisa dikaji.

Amin Syukur mengatakan saat ini sudah saatnya tasawuf ikut bergerilya dalam tataran dunia intelektual akademis. Hal ini sebagai jawaban atas gugatan yang sering diterima tasawuf karena kesannya yang selalu apatis dengan urusan-urusan yang profan. Henry Bergson mengatakan bahwa dalam diri manusia terdapat intuisi-intuisi yang bersifat intraintelektual dan supraintelektual. Intuisi yang pertama berupa suatu hal yang menyertai pikiran dan masuk pada pikiran manusia melalui indra. Sedangkan intuisi yang kedua adalah intuisi yang tumbuh dalam diri manusia tanpa didahului dengan keterangan-keterangan logis dan tidak bertumpu pada panca indera.[41]

Dewasa ini dunia Nahwu sedang dibisingkan oleh genderang penyederhanaan Nahwu. Beberapa tokoh yang cukup populer di anaranya adalah Syauqi Dhaif dan Ibnu Madha. Syauqi Dhaif dalam kitab *Tajdid an-Nahwi* mengetengahkan berbagai macam gagasan yang mayoritas membuang beberapa bahasan dalam Nahwu seperti *I'rab Taqdiri* dan *I'rab Mahali*.[42] Sedangkan Ibnu Madha sebagai orang yang paling awal melakukan kritik terhadap ilmu Nahwu juga mengajukan gugatan yang tidak jauh beda dengan Syauqi sejak zamannya di Andalusia.

Adapun penulis mengetengahkan ketidaksetujuan dengan apa yang dilakukan oleh Syauqi Dhaif dan golongannya. Nahwu *an sich* saat ini telah mengalami berbagai macam pengembangan dari zaman ke zaman. Tentu ada banyak nilai sejarah dan pengembangan pengetahuan-pengetahuan lain yang terkait dan tersimpul

[41] Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* , cet. 3, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm 123

[42] Lebih lanjut lihat Eva Ardinal, "Pemikiran Syauqi Dhaif dan Pembaharuan Pemikirannya dalam Bidang Pengajaran Nahwu", *Islamika,* Vol.13, No.2, 2013, hlm 188

dengannya. Sehingga apabila terjadi sebuah penghilangan beberapa bagian bahasannya maka akan terjadi sebuah reduksi dan pembunuhan kekayaan pengetahuan di dalamnya.

Kritik yang dilakukan oleh Syauqi penulis apresiasi sebagai sumbangsih bagi Nahwu agar tidak jatuh dalam kejumudan. Itu memang perlu dilakukan agar Nahwu tidak menjadi ilmu sakral yang kebal akan kritik. Kekayaan Nahwu saat ini perlu diakomodasi oleh lembaga-lembaga lain yang hendak mengajarkan Nahwu. Berbagai produk Nahwu saat ini seperti menu restoran intelektual yang bisa dipilih sesuai dengan kebutuhan.

Dalam konteks keindonesiaan, Nahwu sebagai ilmu linguistik bahasa diajarkan terlebih dahulu secara kebahasaannya. Sebagaimana yang telah diselenggarakan oleh lembaga-lembaga pendidikan yang ada di Indonesia saat ini. Setelah peserta didik memahami seluk beluk kebahasaannya maka harus dikenalkan pada tataran tasawufnya. Sebab Nahwu yang berkolaborasi dengan Tasawuf membutuhkan pengetahuan bahasa dan Tasawuf yang cukup memadai.

3. Pembelajaran Nahwu ke Arah Pendidikan Karakter

Masalah saat ini yang sedang dihadapi secara serius oleh dunia pendidikan adalah masalah karakter. Pendidikan yang telah terselenggara setelah beberapa puluh tahun mulai menyadari ketidakberpihakannya pada agama dan moralitas. Buahnya adalah lunturnya berbagai norma sosial dan terkikisnya nilai-nilai religiusitas dan moralitas di tengah masyarakat setelah dihajar habis oleh globalisasi. Perkembangan teknologi yang liar semakin sukses dalam meruntuhkan moral generasi bangsa.[43]

Maraknya kasus korupsi saat ini juga menjadi cermin atas merosotnya karakter bangsa. Ino Susanti justru memandang korupsi semacam fenomena harian di Indonesia. Hal ini bisa ter-

[43] Muthoifin dan Muthoharun Jinan, "Pendidikan Karakter Ki Hadjar Dewantara: Studi Kritis Pemikiran Karakter dan Budi Pekerti dalam Tinjauan Islam", *Profetika,* Vol. 16, No.2, 2015, hlm 167

lihat dengan respon yang dibangun oleh lembaga pemberatasan korupsi Negara pada semua pranata dalam rangkaian tema besar "Pemberantasan Korupsi". Oleh karena itu perlu untuk menghentikan laju korupsi yang sudah masuk dalam urat budaya dan mengendap di dalamnya.[44]

Menyadari akan hal tersebut, dunia pendidikan di Indonesia mulai menyusun sistem pendidikan yang lebih berorientasi pada pendidikan karakter. Maka muncullah kurikulum 2013 yang saat ini masih banyak diterapkan di lembaga-lembaga pendidikan. Pertanyaannya adalah bagaimana pembelajaran Nahwu bisa masuk dalam gelanggang rehabilitasi karakter nasional.

Kehadiran pembelajaran Nahwu yang terinterkoneksi dengan tasawuf mampu menjadi salah satu amunisi dalam melancarkan perlawanan terhadap hegemoni yang mendestruksi karakter bangsa. Salah satu yang bisa ikut andil dalam hal ini adalah kearifan agama yang dikenal dengan tasawuf. Adalah keliru apabila mempelajari tasawuf hanya pada tataran teori yang disantap oleh kognitif semata. Mempelajari tasawuf harus pula disertai dengan latihan ruhani yang ada di dalamnya.

Rabia Nasir dan Arsheed Ahmad Malik mengatakan bahwa ajaran sufi sangat penting untuk diaktualisasikan dalam kehidupan saat ini. Hal ini menjadi penting untuk menjadi bekal dalam meghadapi dunia yang hadir dibalik apa yang bisa kita imajinasikan yang tidak bisa kita persepsi. Seorang sufi sejati adalah manusia yang memiliki hati yang bersih dan jernih, memelihara diri dari arogansi dan memelihara diri dari berbagai tindakan yang tidak manusiawi.[45]

Oleh karena itu kehadiran kitab *Nahwu al-Qulub* untuk dipelajari dan dikaji kembali saat ini memiliki relevansi yang tinggi. Kitab ini adalah kekayaan intelektual Islam yang masih

[44] Ino Susanti, "Refleksi Ilmu Hukum dalam Penegakan Hukum Pemberantasan Korupsi di Indonesia", *Dinamika Hukum"*, Vol. 14, No.1, 2014

[45] Rabia Nasir dan Arsheed Ahmad Malik, "Role and Importance of Sufism in Modern World", *International Journal of Advancements in Research & Technology*, Vol. 2, No. 1, 2013, hlm 8

jarang dibahas saat ini (untuk tidak menyebut langka). Pada akhirnya membelajari ilmu Nahwu yang bersifat linguistik bisa juga mempelajari tasawuf yang bersifat *religious in ethics*.[]

Daftar Pustaka

A., Edi H. Iyubenu. *Berhala-Berhala Wacana: Gagasan Kontekstualisasi Sakralitas Agama Secara Produktif – Kreatif*. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015)

Abdul, Ali Halim Mahmud. *Akhlak Mulia.* (Jakarta: Gema Insani, 1995)

Abdullah, Abu Yaqut bin Abdullah al-Hamawi. *Mu'jam al-Buldan*, Vol. 5. (Beirut: Dār al-Kitab al-Ilmiyyah: t.t.)

_____. *Mu'jam al-Buldan*. Vol. 1. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.)

Abdullah, Baha al-Din Ibnu 'Aqil. *Alfiyah Syarh Ibn 'Aqil*. terj. Bahrun Abu Bakar. (Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2012)

Abdullah, Burhanuddin dkk. "Pendidikan Karakter di Madrasah Aliyah Negeri (MAN) 2 Banjarmasin". Vol. 2. No.9. Desember 2015

Abdurrahman, Abu as-Sulamy. *Thabaqāt as-Shūfiyyah*. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003).

Abu, Hasan Hanieh. *Sufism and Sufi Orders: God's Spiritual Phats, Adaption and Renewal in the Contect Modernization.* (Amman: Frederich - Ebert - Stiftung, 2011)

Abu, Taj ad-Din Nashr Abd al-Wahab bin Ali bin Abd al-Kaf as-Subki. *Thabaqāt as-Syafi'iyyah al-Kubra Juz 2*. (Beirut: Dār al-Ihya al-Lughah al-Arabiyah, t.t.)

Abu, Taj al-Din Nashr Abd al-Wahab bin Ali bin Abd al-Kaf al-Subki. *Thabaqat as-Syafi'iyyah al-Kubra*. Vol. 3. (Beirut: Dār al-Ihya' al-Lughah al-Arabiyah, t.t.).

Abul, M Fadlol AF. "Memahami Nahwu dengan Pendekatan Filsafat". http://www.nu.or.id/ post/read/45840/memahami-Nahwu-dengan-pendekatan-filsafat-2. Diakses pada tanggal 31 Oktober 2017

Affandi, Zamzam. "Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu Pro-Kontra Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu". http://zamzamafandi.blogspot.com/2008/06/pengaruh -filsafat-terhadap-Nahwu.html Diakses pada tanggal 31 Oktober 2017.

Ahmad, Asep Hidayat. *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna dan Tanda.* (Bandung: Rosda, 2014)

Ahmad, Shaleh Asy-Syaami. *Berakhlak dan Beradab Mulia: Contoh-contoh dari Rasulullah Muhammad SAW*. (Jakarta: Gema Insani, 2005)

Ajjaj, Muhammad al-Khatib. *Usul Al Hadits Ulum wa Musthalahuhu.* (Beirut: Dar Al Fikr, 1971)

al-Afghani, Sa'id. *Tārikh al-Nahwi*. (Beirut: Daār al-Fikr, t.t)

al-Asmir, Roji. *al-Mu'jam al-Mufashshal fi 'Ilm as-Sharf.* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997)

Al-Bukhori. *Shahih al Bukhori.* (Beirut: Dar Ihya al Turath al Arabi, tt).

al-Ghalayayn, Musthofa. *Jamī' al-Durūs al-Lughah al-'Arābiyyah Juz 1*. (Kairo: Dār al-Hadīts, 2005)

Al-Hujwiri. *Kasyfu al-Mahjub*. (Alexandria: Maktabah al-Iskandariyah, 1974)

al-Husain, Abu Ahmad bin Faris bin Zakariya. *Mu'jam Maqāyyis al-Lughah Juz* 3, (Beirut: Daar al-Fikr, t.t.)

Ali, Abu al-Hasan bin Ali bin Habib al-Mawardi. *Adab ad-Dunyā wa ad-Dīn*. (Beirut: Dār al-Minhaj, 2013)

Ali, Muhammad as-Shabuni. *Shafwat al-Tafāsīr Juz 1*. (Beirut: Daar al-Qur'an, 1981)

_____. *Shafwat at-Tāfasīr Juz 2*. (Beirut: Daar al-Qur'an, 1981)

Al-Karim, Abd as-Sam'ani. *al-Ansāb*. Vol. 10. (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1981)

Al-Ma'luf. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*. (Beirut: al-Maktabah al-Syarqiyah, 1986)

Al-Qasim, Abd Abd al-Karim bin Hawazin al-Qusyairi al-Naisaburi. *Risalah al-Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*. terj. Umar Faruq. (Jakarta: Pustaka Amani, 2007)

_____. *Nahwu al-Qulub*. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah)

_____. *Tafsīr al-Qusyairi al-Musamma bi Lathāif al-Isyārāt Juz 1*. (Beirut: Daar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1971)

_____. *Tafsir al-Qusyairi al-Musamma bi Lathaif al-Isyarat Juz 3*. (Beirut: Daar al-Kitab al-Ilmiyyah, 1971)

Al-Siba'i, Musthafa. *Al Sunnah wa Makanatuhu fi al Tasyri' al Islamy*. (Al Qahirah:Maktabah Dar al Arubah, 1961)

al-Thanthawi, Ahmad. *Nasyāt an-Nahwi wa Tārikh Asyhār an-Nuhāt*. (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.)

al-Wafa, Abu al-Ghanimi at-Taftazani. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997)

Al-Zuhaily, Wahbah. *Al Qur'an Al Karim Bun yatuhu al-tasyri'iyyah wa khashaishuhu al hadlariyyah*. (Beirut: Daar al Fikr, 1993)

Amin, M. Abdullah. "Agama, Ilmu dan Budaya". https://aminabd.files.wordpress.com /2013/10/agama-ilmu-dan-budaya.pdf. Diakses pada tanggal 23 Mei 2018

_____. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)

_____. "Agama, Ilmu dan Budaya dalam Pendekatan Integrative-Interkonektif Keilmuan" *sambutan dalam pengukuhan sebagai anggota AIPI pada Komisi Kebudayaan*. Yogyakarta, 17 Agustus 2013

_____. "Problem Epistemologi-Metodologis Pendidikan Islam" dalam Abdul Munir Mulkhan dkk. *Religiusitas Iptek (*Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)

_____. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)

Amin, Muhammad al-Kurdiy dalam Ahmad Shofi Muhyiddin. *Syiir Tanpo Waton: al-Maghfurlah KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur)*. (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015)

Aminuddin. *Semantik: Pengantar Studi tentang Makna*. (Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2015)

Anwar, Moch. *Ilmu Nahwu: Terjemahan Matan al-Ajurumiyyah dan 'Imrithy Berikut Penjelasannya*. (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2000)

Ardinal, Eva. "Pemikiran Syauqi Dhaif dan Pembaharuan Pemikirannya dalam Bidang Pengajaran Nahwu". *Islamika*. Vol.13. No.2. Tahun 2013

Arifin, M. *Ilmu Pendidikan Islam Suatu Tinjauan Teoritis dan Praktis Berdasarkan Pendekatan Interdisipliner.* (Jakarta: Bumi Aksara, 1991)

Aspin, David tahun 2003, "Clarification of Terms Used in Value Discussions", http:// www.becal.net/toolkit/npdp/npdp2.htm, 17 Mei 2006.

Aziz, A. Masyhuri. *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf.* (Surabaya: Imtiyaz, 2014)

Azizah, Alfiyatul. "Penafsiran Huruf Muqatha'ah: Telaah Kritis Penafsiran Imam Qusyairi tentang حم dalam Lathaif al-Isyarat". *Tesis*. (Surakarta: Pascasarjana IAIN Surakarta, 2014)

Bangun, Ahmad Nasution dan Rayani Hanum Siregar. *Akhlak Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman dan Pengaplikasiannya disertai Biografi dan Tokoh-tokoh Sufi.* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013)

Bashori, Khoiruddin. "Menata Ulang Pendidikan Karakter Bangsa". http:// www.mediaindonesia.com/read/2010/03/ 15/ 129378/ 68/11/

Basyuni, Ibrahim. *Al-Imâm al-Qusyairi, Hayâtuhu wa Tashawwufuhu wa Tsaqâfatuhu*. (Kairo:Maktabatu al-Adab, 1992)

Bek, Hifni Dayyab dkk. *Qawā'id al-Lughoh al-'Arābiyyah*. terj., (Jakarta: Dārul Ulum Press, cet. Ke-12, 2013)

Bilqies, Shahida. "Understanding the Concept of Islamic Sufism". *Journal of Education and Social Policy*. Vol.1. No.1. Tahun 2014

Bin, Abdullah Jar Allah bin Ibrahim al-Jar Allah. *"Ahkam al-Hajj wa al-'Umrah wa adz-Dziyarah*. (Jiddah: Dar-at-Tharafain, 1414 H)

Bin, Abdullah Muhammad bin Abddurrahman bin Ishaq. *Lubāb at-Tafsīr min Ibn Katsīr* . Vol. 1. terj. M. Abdul Ghaffar. (Bogor: Pustaka Imam as-Syafi'i, 2004)

_____. *Lubāb at-Tafsīr min Ibn Katsīr* . Vol. 2. terj. M. Abdul Ghaffar. (Bogor: Pustaka Imam as-Syafi'i, 2004)

_____. *Lubāb at-Tafsīr min Ibn Katsīr* . Vol. 4. terj. M. Abdul Ghaffar. (Bogor: Pustaka Imam as-Syafi'i, 2004)

_____. *Lubāb at-Tafsīr min Ibn Katsīr* . Vol. 6. terj. M. Abdul Ghaffar. (Bogor: Pustaka Imam as-Syafi'i, 2004)

_____. *Lubāb at-Tafsīr min Ibn Katsīr* . Vol. 8. terj. M. Abdul Ghaffar. (Bogor: Pustaka Imam as-Syafi'i, 2004)

Bin, Ali al-Hasan bin Ali bin Abi Thayyib al-Bakhirziy. *Dimyat al-Qashr wa 'Ushrah Ahl 'Ashr. (*Beirut: Dār al-Jail, 1993)

Bin, Hasan Ali al-Kufrawi. *Syarh Matan al-Ajurumiyyah*. (al-Mamlakah al-'Arābiyyah as-Su'ūdiyyah: Wizāratu as-Syuūn al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa ad-Da'wah wa al-Irsyād, 1788)

Bin, Muhammad Shalih al-Utsaimin. *Syarh Alfiyyah Ibn Malik*. (Riyadh: Maktabat ar-Rusyd, 1434 H)

C., William Chittick. *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*. terj. Zaimul Am. (Bandung: Mizan, 2002)

Cahya, Alif Setyadi. "Konsep Zaman dalam Nahwu (Tinjauan Sintaksis Semantis)". *al-Ta'dib*. Vol.6, No.2. Tahun 2011

Chaer, Abdul. *Linguistik Umum.* (Jakarta: Rhineka Cipta, 2014)

Dhaif, Syauqi. *al-Madāris al-Nahwi*. (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976)

Fadli, Chairul. "Pembelajaran Bahasa Arab di Pondok Pesantren Modern dan Pesantren Tradisional (Studi Komparatif antara Pondok Pesantren As'ad dan Pondok Pesantren Sa'adatuddarain Kota Jambi)". *Tesis*. (Yogyakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga,2015)

Fakih, Ade Kurniawan. "Konsep Tajalli Abullah bin Abdul Qahhar al-Bantani dan Posisinya dalam Diskursus Wujauiyyah di Nusantara". Ulumuna, Vol.17, No.2, 2013

Fakih, Mansour. *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011)

Fauqi, Muhammad Hajjad. *Tasawuf Islam dan Akhlak.* (Jakarta: Amzah, 2011)

G. Ian, Barbour. *Issues in Science and Religion.* (New York: Harper Torchbooks, 1966).

Giddens, Anthony. *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis Karya Tulis Marx, Durkheim dan Max Weber*. (Jakarta: UI Press, 2007)

Hamid, Abu bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. *Minhāj al-'Abidīn ila Jannati Rabb al-'Ālamīn*. (Beirut: Muassasat ar-Risalah, 1989)

Hanafi, Ahmad. *Teologi Islam (Ilmu Kalam).* (Jakarta : PT Bulan Bintang, 1996)

Hasan, Hamid Bilgrami dan Sayid Ali Ashraf. *Konsep Universitas Islam.* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989)

Hasan, Ismail. "Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan". *An-Nuha*. Vol.1. No.1. Juli 2014

Hasyim, M. Syamsudi. "Hulul, Ittihad dan Wahdat al-Wujud dalam Perbincangan Ulama Zahir dan Batin". *Al-Tahrir*. Vol. 13, No. 1 Mei 2013.

http//www.google.com/search?hl=en&ie=UTF-8&q= morality/ 8/16/2004.

http://www.ascd.org.

http://www.fisdk12.net/ww/faculty/mrsgruener.html

Husain, Muhammad Haikal. "*al-Iman wa al-Ma'rifah wa al-Falsafah*". (Beirut Libanon: Dar al-Kutub al-Arabiyah)

Ibn Miskawaih. *Menuju Kesempurnaan Akhlak: Buku Dasar Pertama tentang Filsafat Etika.* terj. Helmi Hidayat. (Bandung: Mizan, 1999)

Iqbal, Muhammad. *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*. (Bandung: CV.Diponegoro, 1986)

Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia (Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an).* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997)

Jamhuri, Muhammad. "Filsafat Nahwu". http://muhammad-jamhuri.blogspot.com /2009/04/filsafat-Nahwu.html. Dikases

pada tanggal 28 Oktober 2017
K., EM. Kaswardi. *Pendidikan Nilai Memasuki Tahun 2000.* (Jakarta: Gramedia, 1993)
K., Philip Hitti. *History of The Arabs*. (Jakarta: Serambi, 2010)
Kadir, Abdul Riyadi. "Abu Nassar as-Sarraj dan Wacana Sufistik Lintas Disiplin Keilmuan". *Teosofi.* Vol. 4. No. 2, Tahun 2014
Kemendiknas, Dikdasmen. "Draf Pendidikan Karakter di Sekolah Menengah Pertama". (Jakarta: Dikdasmen, 2010)
Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. Ke-11, 2013)
Khanam, Farida. "The Orign and Evolution Sufism". *al-Idah*, Tahun 2011
Khoiri, Alwan dkk. *Akhlak Tasawuf*. (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2005)
Kholis, Nur Setiawan. "*Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*". (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997)
Koesoema, Doni A. *Pendidikan Karakter : Strategi Mendidik Anak di Zaman Global*. (Jakarta: Grasindo, 2007)
Kompas Cyber Media
Kosasih, A. Djahiri. "Esensi Pendidikan Nilai Moral dan PKN di Era Globalisme". http//ppsupi.org/sgkosasih.html. 15 Mei 2006.
Ma'luf. *al-Munjid fi al-Lugah wa al-A'lm.* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986)
Mas'udi, Idris. "Ilmu Nahwu Tasawuf Imam al-Qusyairi", https://islami.co/ilmu-nahwu-Tasawuf-imam-al-qusyairi/, Diakses pada tanggal 23 Desember 2017.
Muhadjir, Noeng. *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial suatu Teori Pendidikan*, (Yogyakarta: Rake Sarasin,1987)
Muhadjir, Noeng. *Pendidikan Islami bagi Masa Depan Ummat Manusia.* (Makalah, 1996: 10)
Muhaimin, dan Abdul Mujib. *Pemikiran Pendidikan Islam : Kajian Filosofik dan Kerangka Dasar Operasionalnya*. (Bandung : Trigenda Karya, 1993)

Muhammad, Abu bin Sahl bin Abdullah bin Yunus bin Isa bin Abdullah bin Rafi' at-Tustury. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. (Kairo: Daar al-Harm li at-Turats, 2004)

Muhammad, As'ad al-Kalaly. *Kamus Indonesia Arab.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987)

Muhammad, Jamal al-Din bin Abdullah bin Malik al-Thai al-Jayyani. *Syarh al-Makudi 'ala Alfiyah fi 'Ilm al-Nahwi wa as-Sharf*. (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2005)

Muharram, Khalid. *at-Tarbiyah al-Islamiyah Lil Aulad: Manhaj wa Mayadin*. (Beirut Libanon: Dar al-kutub al-Ilmiah, 2006)

Muthoifin dan Muthoharun Jinan. "Pendidikan Karakter Ki Hadjar Dewantara: Studi Kritis Pemikiran Karakter dan Budi Pekerti dalam Tinjauan Islam". *Profetika.* Vol. 16. No.2. Tahun 2015

Nashr, Abu as-Sarraj. *al-Luma': Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*. terj. Wasmukan dan Samson rahman. (Risalah Gusti, Surabaya, 2009)

Nasir, Rabia dan Arsheed Ahmad Malik. "Role and Importance of Sufism in Modern World". *International Journal of Advancements in Research & Technology*. Vol. 2. No. 1. Tahun 2013

Nata, Abuddin. *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia.* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014)

NRCVE tahun 2003, "Program in the Area of Value Education", dalam http:// valueeducation.nic.in/programmes.htm, 17 Mei 2006.

Nur, M. Kholis Setiawan. *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. (Yogyakarta: elSaqq Press: 2006)

P., John Miller. *Humanizing the Classroom: Models of Teaching in Affective Education.* (New York: Praeger Publisher, 1976)

Pendidikan Karakter Sebagai Pondasi Kesuksesan Peradaban Bangsa, http://www.dikti.go.id

PH, Slamet. "Pengembangn Pendidikan Karakter Siswa Oleh Sekolah." "*Makalah*" disampaikan pada seminar nasional yang diselenggarakan ISPI DIY bekerjasama dengan Living

Values Education International di Aula FPTK UNY, tanggal 29 Juni 2009.
Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia.* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991)
Poespoprodjo, W. *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu.* (Bandung: CV Pustaka Grafika, 2010)
Purwanto, Agus. *Nalar Ayat-Ayat Semesta*. (Bandung: Mizan, 2012)
Quraish, M. Shihab. *Membumikan Al Qur'an.* (Jakarta: Mizan, 1992)
R., John Hinnels. *The Routledge Companion to the Study of Religion.* (London: Routledge, 2005)
Ra'fat, Muhammad Said. *Rasulullah SAW Profil Seorang Pendidik (Metodologi Pendidikan & Pengajarannya).* (Jakarta: Firdaus, 1994)
Rachels, James. *Filsafat Moral.* (Yogyakarta: Kanisius, 2004)
Raharjo, Wasisto Jati. "Sufisme Urban di Perkotaan: Konstruksi Keimanan Baru Kelas Menengah Muslim". *Jurnal Kajian dan Pengembangan Manajemen Dakwah*. Vol.5, No.2. Desember 2015
Rahman, Arif Hakim. *Mempermudah Pembelajaran Ilmu Nahwu Pada Abad ke-20*. al-Maqoyis. No.1 Vol.1 Tahun 2013.
Ramli, Teuku Zakaria. "Pendekatan-pendekatan Pendidikan Nilai dan Implementasi dalam Pendidikan Budi Pekerti". http://www.Depdiknas.go.id. 15 Mei 2006.
Rasyid, Muhammad Ridho. *Tafsir Al Manar.* (Mesir: Daar al Manar, 1373 H)
Rauf, Abd bin Dato' Hassan Azhari. "Sejarah dan Asal-Usul Bahasa Arab: Satu Kajian Linguistik Sejarawi,. *PertanikaJ. Soc. Sci. & Hum*, Vol.12. No.2. Tahun 2014
Richardson, Marianna. "Value Education". http://www.school-ofabraham.com/ Ricahrdson Handout.htm. 16 Mei 2006.
Rohmat Mulyana. *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai.* (Bandung: Alfabeta, 2004)
Rolston, Holmes III. *Science and Religion: A Critical Survey.* (New York: Random House, Inc., 1987)
Saleh, Abdurrahman Abdullah. *Teori-teori Pendidikan Berdasarkan Al Qur'an* (Jakarta: Rineka Cipta)

Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, cet.3, terj. Sapardi Djoko Damono. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009)

Sholihin, M. dan Rosihan Anwar. *Ilmu Tasawuf.* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2008).

Sony, Moch Fauzi. "Pesantren Tradisional: Akar Penyebaran Islam dan Bahasa Arab di Indonesia". (Malang: Fakultas Humaniora dan Bahasa, t.t.)

Sunaryadi. "Serat Madu Tata Krami dan Relevansinya dengan Pendidikan Karakter". *Litera*. Vol. 12 No. 1. Tahun 2013.

Suparlan. "Pendidikan Karakter dan Kecerdasan" Website: www.suparlan.com; E-mail: me [at] suparlan [dot] com. Jakarta, 10 Juni 2010.

Susanti, Ino. "Refleksi Ilmu Hukum dalam Penegakan Hukum Pemberantasan Korupsi di Indonesia". *Dinamika Hukum.* Vol. 14. No.1. Tahun 2014

Susanto, Happy. "Filsafat Manusia Menurut Ibnu Arabi". *Tsaqafah*, Vol.10, No.1 Mei 2014

Suwito. *Filsafat Pendidikan Akhlak Ibnu Miskawaih.* (Yogyakarta: Belukar, 2004)

Suyanto, dikutip Suparlan. "Pendidikan Karakter dan Kecerdasan" Website: www.suparlan.com; E-mail: me [at] suparlan [dot] com. Jakarta, 10 Juni 2010.

Syukur, Amin. *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* , cet. 3. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012)

Syukur, Amin. *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggungjawab Sosial Abad 21*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012)

Utsman, M. Najati. *Belajar EQ dan SQ dari Sunah Nabi*. (Jakarta: Hikmah, 2002)

Vincent, Norman Peale. *The Power of Confident Life (Panduan Untuk Sukses Hidup Percaya Diri.* (Yogyakarta: BACA, 2006)

Warsoen, Ahmad Munawwir. *Kamus al-Munawwir*. (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997)

Yasir, Muhammad. "Rekonstruksi Pemikiran Islam Seyyed Amir Ali". *Jurnal Ushuluddin*. Vol. XVI No.2. Juli 2010

Yunus, Muhammad Masrukhin. *Biografi Ibnu Arabi: Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi*. (Depok: Keira Publising, 2015)

Zahrah, Abu. *Fi Tarikh al Mazabib al Fiqhiyah*. (Mesir: Matba'ah al Midany, tt)

Zahran, Badrawi. *Muqoddimah Fî 'Ulūm al-Lughah*. (Cairo: Dāar Al-'Ālam Al-'Arābi, 2009)

Zaid, Abu 'Abd ar-Rahman bin Ali bin Shalih al-Makudi, *Syarh al-Makūdi 'ala al-Fiyyah fi 'Ilmi wa as-Sharf wa an-Nahwi*, (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2005)

Zaini, Ahmad. "Pemikiran Tasawuf Imam al-Ghazali". *Esoterik*. Vol.2. No.1. Tahun 2016

Zakiyah. "Kitab al-Sani al-Matalib: Interkoneksi Nahwu dan Tasawuf". *Walisongo*. Vol.20., No. 20. November 2012.

Zuchdi. *Humanisasi Pendidikan: Menemukan Kembali Yang Manusiawi*. (Jakarta: Bumi Akasara, 2008)

Dekan dan Seluruh Civitas Akademika Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Mengucapkan
Selamat &
Sukses
Prof. Dr. H. Maksudin, M.Ag
Atas Pengukuhan sebagai guru besar
Bidang Ilmu Pendidikan Akhlak
Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Yogyakarta - Rabu, 29 Mei 2024
fitkuinsk
http://tarbiyah.uin-suka.ac.id

BIODATA PENULIS 1

Dr. Maksudin, M.Ag lahir di Kebumen, pada 16 Juli 1960. Menamatkan pendidikan jenjang S1 di IAIN Sunan Kalijaga, Fakultas Tarbiyah, Jurusan/Prodi Pendidikan Bahasa Arab pada 1998, Pendidikan jenjang S2 di IAIN Sunan Kalijaga, Juruan/ Prodi Pendidikan Islam pada 2003, dan pendidikan jenjang S3 di UIN Sunan Kalijaga, Jurusan/Prodi Studi Islam pada 2009. Di samping itu, juga pernah mengikuti berbagai pelatihan profesional di tingkat daerah maupun nasional dan aktif dalam berbagai penelitian.

Karya tulis yang pernah ditulis adalah:

A. Buku/Bab/Jurnal

1. Pendidikan Nilai Sistem Boarding School di SMP IT Abu Bakar Yogyakarta (UNY Press, 2010)
2. Pendidikan Islam Alternatif (UNY Press, 2009)
3. Pendidikan Karakter Nondikotomik (Pustaka Pelajar, 2012)
4. Paradigma Agama dan Sains Nondikotomik (Pustaka Pelajar, 2013)
5. Desain Pengembangan Berpikir Integratif Interkonektif Pendekatan Dialektik (Pustaka Pelajar, Januari 2015)
6. Pengembangan Metodologi Pendidikan Agama Islam Pendekatan Dialektik (Pustaka Pelajar, Mei 2015)
7. Revolusi Mental: Solusi membangun Diri dan Masyarakat Madani (Pustaka Pelajar, akhir 2015)

8. Metodologi Pengembangan Berpikir Integratif (Pustaka Pelajar, 2016)
9. Pendidikan Akhlak Tasawuf dan Karakter (Samudra Biru, 2017)
10. Dialektika Pendekatan Berpikir Menuju Paradigma Integrasi Agama Dan Sains Model Mazhab Uin Sunan Kalijaga, Hegel, Ken Wilber, David N. Hyerle, M. Arkoun, Al-Jabiry, Dan Agus Purwanto (FITK UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018)
11. *Durus fi al-Nahwi Juz 1* (Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, 2009)
12. *Durus fi al-Nahwi Juz II* (Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, 2010)
13. *Durus fi al-Sharf Juz I* (Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, 2011)
14. *Durus fi al-Sharf Juz II* (Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, 2012)

B. Artikel dan Penelitian

a. Artikel

Judul Artikel	Tahun
Pendidikan Islam dan Upaya Pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM)	1993
Kisah-kisah Edukatif dalam Al Qur'an sebagai Metode Pendidikan Islam	1994
Pendidikan Islam dan Pengentasan Kemiskinan	1994
Sejarah Pemikiran Teologis Abu Al Hasan Al Asy'ari	1995
Materi Pendidikan dan Latihan Da'i Mubaligh	1998
Pembinaan Kegiatan Masjid: Pendidikan dan Dakwah	2000
Strategi dan Pengembangan Potensi Desa Binaan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2001

Judul Artikel	Tahun
Pendidikan Islam dalam Pemikiran Imam Abu Hanifah	2003
Pembinaan Kegiatan Pendidikan dan Dakwah serta Administrasi Masjid	2003
Pendidikan Nilai Moral dalam Perspektif Global	2005
Peran Lembaga Dakawah dalam Membentuk Masyarakat Muslim Inklusif di DIY	2012
Dakwah Aktual, Faktual, dan Kultural	2012
Nondichotomik Islamic Education Paradigm (Philosophy of Science Perspective) "Makalah" Proceedings Workshop on Quality of Education 2012, 1 March 2012 University of Malaya Malaysia	2012
Ijtihad Jama'I sebagai "Solusi" Permasalahan Sosial, "Makalah" Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 43. No. II.	2009

b. Penelitian

Judul	Tahun Selesai
Kitab Matnut Tashrif untuk Pengajaran Sharaf Tingkat Pemula (Skripsi)	1989
Efektivitas Pengajaran Bahasa Arab dalam Menunjang Prestasi Belajar Qur'an-Hadits di MTs Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, Yogyakarta	1996
Fungsi Tukon di Kalangan Masyarakat Dusun Nayan, Maguwoharjo, Depok, Sleman, Yogyakarta	1997
Pengembangan Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Pendidikan Nasional	1998
Aktivitas Takmir Masjid Al-Mujahidin dan Al-Wakaf dalam Meningkatkan Fungsi Masjid di Desa Maguwoharjo, Depok, Sleman, Yogyakarta	1999

Judul	Tahun Selesai
Pengembangan Metodologi Pendidikan Agama Islam pada Pendidikan Dasar	1999
Sistem Pendidikan Islam dalam Pemikiran Abu Hanifah	2000
Strategi Pendidikan Agama Islam pada Sekolah Menengah Umum di Kotamadya Yogyakarta: Sebuah Kajian Pembelajaran Afektif	2001

Penulis merupakan Dosen Tetap di Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan dari tahun 1991 hingga sekarang, Dosen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga sejak tahun 2009 hingga sekarang. Penulis tinggal di Onggomertan RT 06 RW 26 Nayan Maguwoharjo, Depok, Sleman, Yogyakarta, dan dapat dihubungi melalui HP: 081804323971 atau e-mail: mak_sudin@yahoo.com.

BIOGRAFI PENULIS 2

A. Data Pribadi

Nama	:	Cecep Jaenudin, S.Pd.I., M.Pd.
Tempat, Tanggal Lahir	:	Majalengka, 2 Juli 1993
Jenis Kelamin	:	Laki-laki
Umur	:	24 Tahun
Tinggi, Berat Badan	:	169 cm, 63 Kg
Agama	:	Islam
Alamat	:	Jl.Timoho UH II/388, Muja Muju, Umbulharjo, Kota Yogyakarta
Status	:	Menikah
Gol. Darah	:	A
Telepon	:	089636965634
Email	:	cecepjogja@gmail.com

B. Latar Belakang Pendidikan

Formal

1999 – 2005 : SDN Cibentar II, Jatiwangi, Majalengka – Jawa Barat
2005 – 2008 : MTs Negeri Sukahaji, Majalengka – Jawa Barat
2008 – 2011 : MAN Rajagaluh, Majalengka – Jawa Barat
2011 – 2014 : S1 Jurusan Pend. Bahasa Arab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Non Formal

2005 – 2009 : Pondok Pesantren Al-Harish Majalengka – Jawa Barat
2009 – 2011 : YPSAA Syifaul Qulub Majalengka – Jawa Barat

C. Pengalaman Organisasi

2012 – 2014 : Pengurus Karang Taruna Kampung Tegal Melati Kota Yogyakarta
2012 – 2014 : Pengurus organisasi HMI UIN SUKA Yogyakarta
2014 – 2018 : Pengurus Korp Pengader HMI Cabang Yogyakarta
2013 – 2014 : Menjadi anggota Lembaga Riset Akademik EXACT UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

D. Penghargaan

2013 : Juara II Lomba Sastra Kategori Cerpen LPM Paradigma UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2014 : Juara II Lomba Essay "Mahasiswa dan Politik Praktis" UKM LPM Arena UIN Suna Kalijaga Yogyakarta
2014 : Wisudawan Terbaik III Jurusan Pendidikan Bahasa Arab, Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan lulus dengan predikat Cumlaude

E. Pengalaman Kerja

2009 – 2011 : Staff Pengajar di PSAA Syifaul Qulub Majalengka
2012 – 2014 : Pelaksana Harian Takmir Masjid Tunas Melati
2012 – 2014 : Pengajar di TPA Masjid Tunas Melati Yogyakarta
2013 – 2014 : Direktur TPA Masjid Tunas Melati Yogyakarta
2015 – 2017 : Guru Bahasa Arab SDIT Al-Khairaat Yogyakarta
2016 – 2018 : Pengajar Pondok Pesantren al-Fadhila Yogyakarta
2017 – 2018 : Dosen Bahasa Arab STIKES Surya Global Yogyakarta

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJOGO
YOGYAKARTA – INDONESIA

Wahai Dzat, syukurku semakin berkurang
Menghitung kekokoh-kokohan-Nya
Dan lidah ini semakin kelu
Menyebut keluhuran-keluhuran-Nya

Ada-Nya selalu tunggal
Tanpa ada yang menyerupai
Melampaui waktu yang lalu
Dan yang akan datang

Tak ada masa yang membelakangi-Nya
Tidak juga memaksa menyusul-Nya
Tak ada penyingkapan yang menampakkan-Nya
Tidak pula penutup yang menyembunyikan-Nya
Tidak ada bilangan yang menyembunyikan-Nya
Tidak juga lawan yang mencegah-Nya
Tidak ada batas yang memangkas-Nya
Tidak pula daerah yang melingkupi-Nya
Tidak ada alam yang mampu menawan-Nya
Tidak juga mata yang bisa melihat-Nya
Di dalam alam was-was
Tak ada pengetahuan yang mampu menggambarkan-Nya
Keagungan-Nya meninggi
Sejak masa tak terhingga
Yang tidak mengenal ketergeseran
Juga tidak perubahan
Kerajaan-Nya abadi dan
Tak ada sesuatu yang mencukupi-Nya

Al-Qusyairi, *Thabaqat as-Syafi'iyyah al-Kubra*

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

ISBN 978-602-53025-9-6